مِنْ بَلاغَةِ المُتَشَابَهِ اللَّفْظِيِّ فِي القُرْآنِ الكَرِيمِ

الدكتور محمد بن علي بن محمد الصامل
الأستاذ المشارك بقسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي
كلية اللغة العربية بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

دار إشبيليا
للنشر والتوزيع

زينب عبد اللطيف الكردي

مِن بلاغةِ المتشابهِ اللفظيِّ في القرآنِ الكريمِ

الدكتور محمد بن علي بن محمد الصامل

الأستاذ المشارك بقسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي

كلية اللغة العربية بالرياض

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

دار إشبيليا للنشر والتوزيع

ⓗ دار إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الصامل، محمد علي

من بلاغة المتشابه اللفظي في القرآن الكريم ـ الرياض

٢٢٨ ص ؛ ١٧ X ٢٤

ردمك : ٥ ـ ٢٧ ـ ٨٦٢ ـ ٩٩٦٠

١ ـ القرآن ـ المحكم والمتشابه ٢ ـ القرآن ـ ألفاظ أ ـ العنوان

ديوي ٢٢٦,٦٣ ٢٢/١٦٦٢

رقم الإيداع : ٢٢/١٦٦٢

ردمك : ٥ ـ ٢٧ ـ ٨٦٢ ـ ٩٩٦٠

الطبعة الأولى

١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠١ م

دار إشبيليا للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية ص.ب ١٣٣٧١ الرياض ١١٤٩٣

هاتف : ٤٧٤٢٤٥٨ ـ ٤٧٧٢٩٥٩ ـ ٢٩١٠٧٠٤ فاكس: ٤٧٨٧١٤٠

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي نزّل القرآن بلسان عربي مبين، والصلاة والسلام على من بلّغ الرسالة، وأدّى الأمانة، ونصح الأمة، نبينا محمدﷺ، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فمن فضل الله وكرمه على عباده أن يهيء لهم أسباب الخير وييسر لهم سبلها، وإن من أنواع الخير العظيمة أن يسعد الإنسان المسلم بخدمة كتاب الله؛ فينعم بتلاوته وتأمله، وتذوق أسلوبه، ومعرفة بعض أسباب عجز العرب والعجم، بل الإنس والجن عن الإتيان بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.

وإن من أعظم مظاهر إعجازه البياني ذلك التشابه العجيب بين كثير من آياته، فقد تتشابه الآيتان أو الثلاث، أو أكثر من ذلك في معظم ألفاظها، وتختلف في بعضها، ويكون الاختلاف بينها على وجوه منها: تقديم بعض الألفاظ في موضع، وتأخيرها في موضع آخر، أو ذكر حرف مكان حرف، أو كلمة مكان أخرى، أو مجيء كلمة في مكان، وخلو المكان الآخر منها، أو غير ذلك من مظاهر التشابه اللفظي.

وقد رأيت أن الوقوف عند هذه الظاهرة وبيان سِرِّ الاختلاف بين الآيات المتشابهة لفظياً، ومحاولة تعليل ذلك بلاغياً انطلاقاً من تحديد مقام كل موضع واستدعائه للصيغة التي وردت فيه، فلكل مقام مقال، وهذا هو لبّ البلاغة. إن ذلك من أهم غايات البلاغة العربية.

وإن هذا التشابه وعلاقة كل صيغة بالمقام الذي وردت به لهو من أعظم الأدلة على إعجاز هذا القرآن العظيم.

لذلك شرعت في القراءة حول هذا الموضوع، وجمعت شيئاً من مادته، وقدمت لإذاعة القرآن الكريم في المملكة العربية السعودية فكرة إعداد برنامج يعرض دراسة (بلاغة المتشابه اللفظي في القرآن الكريم)، فوافق المسؤولون مشكورين، ورحبوا بالفكرة، وأتاحوا لصاحبها خدمة كتاب الله في هذه الظاهرة، وبدأ البرنامج حلقاته الأسبوعية، وزمن كل حلقة عشر دقائق، فأذيعت الحلقة الأولى منه يوم الخميس: ٦/١/١٤١٧هـ، ولا يزال مستمراً حتى كتابة هذه المقدمة.

ثم أعدت النظر فيما أذيع، فأعددته على هيئة بحث علمي محققاً رغبة الأخوة الأفاضل الذين غمروني بآرائهم السديدة، وشجعوني على نشر كُلِّ ما أذيع منها، تحقيقاً لمزيد من الفائدة للباحث أولاً، وللقارىء الكريم ثانياً.

وقد حرصت على أن تكون الدراسة لمواضع التشابه وفق ترتيب السور في المصحف الشريف، على أن أبدأ أولاً بتحديد موضع أو مواضع الاختلاف، ثم البحث في الأسرار البلاغية لهذه الاختلافات، ثم تأمل بعض اللطائف البلاغية في بقية الآيات، مما يراه الباحث مفيداً للقارىء الكريم.

وقدمت لهذا البحث بتوطئة عن إعجاز القرآن البياني، ثم فصلت القول في الكتب التي ألفت في المتشابه اللفظي.

وتنوعت مصادر هذا البحث فشملت كتب المتشابه اللفظي،

وكتب الإعجاز، وكتب التفسير، والبلاغة، واللغة، والمعاجم، كما أفادت من الدراسات الحديثة التي تناولت إعجاز القرآن الكريم.

وإذا كنت قد اكتفيت في هذا البحث بالحديث عن عشرة مواضع، فإني قد عقدت العزم -بمشيئة الله- إذا مدّ الله في الأجل، أن أكمل دراسة كل مواضع المتشابه اللفظي في القرآن التي بلغت أكثر من ستة وثمانين وثلاثمائة موضع، ولهذا رأيت أن أجعل هذا البحث بعنوان (من بلاغة المتشابه اللفظي في القرآن الكريم).

وإنه ليسعدني أن أقدم وافر الشكر وجزيل التقدير للمسؤولين في إذاعة القرآن الكريم في بلدي الحبيب المملكة العربية السعودية على ما قدموه لي من تعاون وتشجيع لأقدم مادة هذا الكتاب للمستمعين الكرام.

كم أقدم الشكر والتقدير إلى كل من تلطف بقراءة الكتاب وأهدائ إلى ملحوظاته عليه.

كل من تلطف بقراءة الكتاب وأهدى إليّ ملحوظاته عليه.

وبعد: فقد قيل (إن مع أرباب الإصابة سهماً خاطئاً، كما أن مع الخواطئ سهماً صائباً) [1]، ولا أزعم -أيها القارئ الكريم- أنني من أرباب الإصابة، وآمل ألا أكون من الخواطئ، فإن كنتُ منهم، فلن تعدم -أيها العزيز- سهماً صائباً.

غفر الله زلاتنا، وأنار أبصارنا وبصائرنا بالحق المبين، وغفر لنا ولوالدينا ولجميع المسلمين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وكتبه:

أبو علي/ محمد بن علي الصامل

في الرياض العامرة

في يوم الخميس السادس عشر من شهر ذي القعدة عام ١٤١٩هـ

---

(١) القول لأسامة بن منقذ في كتابه البديع في البديع في نقد الشعر، ص ١١١.

توطئة:

لقد أنزل الله جل وعلا كتابه العظيم على رسوله الكريمﷺ، فأعجز العربَ بيانُه، وهالهم برهانُه، وعظم عليهم شأنه، فانقسموا فريقين:

فريق صاروا له مصدقين، وبه مؤمنين، فكساهم اللهُ حلل الإيمان، وأنعم عليهم بنعمة الإسلام.

وفريق كانوا به مكذبين، ولرسولهﷺ متهمين، فمرة يصفونه بأنه ساحر، وأخرى يقولون عنه: شاعر، ونعتوه بأنه كاهن وكاذب، وما جاء به ما هو إلا أساطير الأولين.

لقد ظل العرب مبهورين ببلاغة القرآن الكريم، فعجزوا عن محاكاته، ولم يستطيعوا الإتيان، ولو بمثْلِ واحدة من آياته، ومما زاد في تحيرهم أن كلمات القرآن كانت شائعةً على ألسنتهم، وتراكيبُه موافقةٌ لنظام كلامهم.

ومن هنا أولى العلماءُ هذا البحث العنايةَ والاهتمام، فصرفوا كثيراً من جهودهم إلى معرفة أسباب ذلك، فاجتهدوا في ذكر أوجه إعجازه، فتفاوتتْ أقوالُهم، وتنوعتْ آراؤهم، ولكنهم أجمعوا على أن أظهرَ وجوه الإعجاز إعجازُه في بيانه وبلاغته، فصارت الوجوه الأخرى بين مقبول أصبح فرعاً، ومردودٍ لا يُقَرُّ عليه صاحبُه، وبقي الإعجاز البلاغي أصلاً.

ولأجل ذلك اكتسب علم البلاغة منزلةً رفيعةَ المقام بين العلوم، لأنَّ ثمرة هذا العلمِ كما يقول ابن خلدون: (فهم الإعجاز في القرآن)(١).

ويقول أبو هلال العسكري رحمه الله: (اعلم علّمكَ الله الخيرَ، ودلّك عليه، وقيّضَه لك، وجعلك من أهله أن أحق العلوم بالتعلم، وأولاها بالتحفظ بعد المعرفة بالله جلّ ثناؤه علمُ البلاغة، ومعرفة الفصاحة الذي به يعرف إعجاز كتاب الله تعالى الناطق بالحق الهادي إلى سبيل الرشد)(٢).

ومما يزيدك أيها القارىء الكريم إدراكاً لأهمية هذا العلم، وبيان منزلته، وحاجة المتأمل لكتاب الله إليه ما قاله علمٌ من أعلام البلاغة والتفسير هو جارُ الله الزمخشري (٥٣٨هـ) عفا الله عنه، إذ يقول:

«إن أملأَ العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يُبْهِرُ الألبابَ القوارح، من غرائب نكتٍ يلطفُ مسلكها، ومستودعات أسرار يَدقُّ سِلكُها علم التفسير الذي لايتمُ لتعاطيه وإجالة النظر فيه كلُّ ذي علم...

فالفقيهُ وإن برَّز على الأقران في علم الفتاوي والأحكام، والمتكلم وإن بزّ أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظُ القصص والأخبار، وإن كان من ابن القِرِّيَةِ أحفظ، والواعظُ وإن كان من

---

(١) مقدمة ابن خلدون. وانظر: جامع العبارات: ١٢٤.

(٢) كتاب الصناعتين: ١.

الحسن البصري أوعظ، والنحويُّ وإن كان أنحى من سيبويه، واللغويُّ وإن تملك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدّى منهم أحدٌ لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوصُ على شيء من تلك الحقائق إلا رجلٌ برع في علمين مختصين بالقرآن، هما علم المعاني وعلم البيان»[١]، ذلك ما يراه الزمخشري، وقد أكّد السيوطي رحمه الله على أن البلاغة من أعظم آلات الشرع، فقال: «ولا شك أن علومَ البلاغة الثلاثة هي من أعظم آلات الشرع، بل ذُكِرَ أن كمال الإيمان متوقفٌ عليها؛ لتوقف إدراكِ إعجاز القرآن الذي هو معجزة النبي ﷺ على معرفتها»[٢].

من أجل ذلك كله قال[٣] أحمد الطرودي:

إنّ العلومَ وإن جَلتْ مراتبُها ... علمُ البلاغة أعلى فاتبع السببا
فالزم طريقته، واحفظ حقيقته ... وكن به مولعاً تحوي به أدبا

ذلك ما يتصل بالجانب البلاغي في العنوان، وأما ما نعنيه بالآيات المتشابهات فهي تلك الآيات التي وردت بألفاظ متفقة أو متقاربة، ولكن وقع في بعضها زيادةٌ في موضع، ونقص في موضع آخر، أو تقديم وتأخير، أو تعريف وتنكير، أو جمع وإفراد، أو إبدال حرف مكان حرف، أو كلمة مكان أخرى.

ولذلك قُيِّدَ التشابهُ بوصف اللفظي حتى لا ينصرف الذهن إلى المتشابه المقابل للمحكم، الذي قال الله تعالى في شأنه: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ

(١) الكشاف: ١/ ١٥ـ١٦.
(٢) عقود الجمان: ٣.
(٣) جامع العبارات: ١٢٣.

أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[١].

ومعنى محكمات في هذه الآية أي: «بينات واضحات الدلالة، لا التباس فيها على أحد»[٢]، ولا تشتبه بغيرها.

ومعنى متشابهات أي: «فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس، أو بعضهم»[٣]، لأنها: «تحتمل بعض المعاني، ولا يتعين منها واحد من الاحتمالين بمجردها حتى تضم إلى المحكم»[٤].

ويفهم من هذه الآية أن بعض الآيات محكم وبعضها متشابه على المعنى الذي ذكر آنفاً.

وفي موضعين آخرين يصف الله عز وجل ـ في أحدهما ـ القرآن كلَّه بأنه محكم، وذلك في قوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾﴾ هود.

«والمراد من المحكم ... كونه كلاماً حقاً فصيح الألفاظ صحيح المعاني، وكل قول وكلام يوجد فالقرآن أفضلُ منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى، ولا يتمكن أحد من الإتيان بكلام يساوي القرآن في هذين الوصفين، والعرب تقول في البناء الوثيق والعَقْد الوثيق الذي لا يمكن حلُّه: محكم، فهذا معنى وصف جميعهِ بأنه محكم»[٥].

---

(١) سورة آل عمران: ٧.
(٢) تفسير ابن كثير: ٢/٥.
(٣) المصدر السابق.
(٤) تيسير الكريم الرحمن: ١/٢٥٧.
(٥) التفسير الكبير للرازي: ٧/١٤٥.

وفي الموضع الآخر وصف الله تعالى القرآن جميعه بأنه متشابه في قوله سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٢٣﴾ ﴾[1].

ومما قيل في معنى المتشابه في هذه الآية: «أنه يشبهُ بعضهُ بعضاً في الحسن، ويُصدِّقُ بعضهُ بعضاً، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾[2] أي لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر، ولتفاوت نسقُ الكلام في الفصاحة»[3].

إن المتشابه الذي يعنى به هذا البحث إنما هو المتشابه اللفظي فحسب، وهو ما توارد من الآيات بنوع من التبديل والتغيير في ألفاظها.

بقي أن أوضح أن ما تكرر بعينه من الآيات فهو من قبيل المتفق اللفظي، وليس المتشابه، فهناك آيات تكررت بأعيانها دون أن يحدث عليها أيُّ تعديل أو تبديل، فهذا ما يسمى بالمكرر.

---

(١) سورة الزمر: ٢٣.
(٢) سورة النساء: ٨٢.
(٣) التفسير الكبير للرازي: ٧/١٤٥.

مؤلفات العلماء في المتشابه اللفظي:

وسأعرض هذه المؤلفات حسب التدرج التأريخي:

الكتاب الأول:

(متشابه القرآن)، لأبي الحسن علي بن حمزة الكسائي (١٨٩هـ) طُبِعَ الكتاب محققاً، وجَعَلَهُ مؤلفُه خمسةَ عشر باباً، وصرّح بغايته من تأليفه بقوله: «ليكون كتابُنا هذا عوناً للقارىء على قراءته وتقوية على حفظه»[١].

وخص البابَ الأول منه بالحديث عن ضبط أوائل إحدى عشرةَ كلمةٍ قرآنية، مثل قوله عن لفظ (اُنْظُر) يقول: «ابتداؤه كلُّه بالرفع إلا حرفاً واحداً» ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[٢]، فإنه بالفتح[٣].

ثم أفرد الأبواب الباقية ـ عدا الأخير منها ـ لما تكرر من المتشابه بِحَسَب عدد مرات تكرره، فما ورد مرتين جعل له باباً، وما جاء ثلاث مرات باباً آخر وهكذا.

وكان رحمه الله يعرض ذلك باقتضاب مقتصراً على النص

---

(١) متشابه القرآن للكسائي: ٥٠.
(٢) سورة الأعراف: ١٤٣.
(٣) متشابة القرآن للكسائي: ٥١.

المتشابه، ويَعُدُّه بعض الباحثين[١] من أوائل المحاولات المعجميةِ لفهرسةِ ألفاظِ القرآن الكريم.

الكتاب الثاني:

(رسالة في متشابه التعبير باللفظ في آيات القرآن)؛ لأبي بكر عبدالله بن سليمان بن الأشعث الأزديّ السجستاني، المعروف بابن أبي داود (٣١٦هـ)، ولا تزال هذه الرسالة مخطوطةً، ومنها نسخةٌ في المكتبة الظاهرية[٢].

الكتاب الثالث:

(متشابه القرآن العظيم)؛ لأبي الحسين أحمد بن جعفر بن المنادي (٣٣٦هـ)، طبع محققاً، وقد بيّن المؤلفُ أن غرضه من تأليفه أمران:

أولهما: «جمعُ النظائر من ألفاظ القرآن التي تشتبه على القارىء، ليحفظها، ويتنبه لها، فيتقن حفظه.

والثاني: إعانةُ من يريدُ أن يرد على الملحدين الذين يطعنون في القرآن بأن فيه المكررَ والمعاد»[٣].

ويمكن القولُ إن كتاب ابن المنادي يشتمل على مقدمة وقسمين كبيرين، فالمقدمةُ كانت عن الحفظ وقضاياه، وختمها بالحديث عن المتشابه: أنواعه، وأولِ من ألف فيه، وقد اشتمل هذا الحديث على

---

(١) محقق الكتاب، الدكتور صبيح التميمي. انظر: ص٨ من مقدمة المحقق.
(٢) الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي، المخطوط: ١/٤١.
(٣) متشابه القرآن العظيم لابن المنادي: ١٧، ٢٢٦.

نص فريدٍ ذكر فيه ابنُ المنادي الذين ألفوا في المتشابه قبله، قال فيه: «سألتُ أبا الحسنِ إدريسَ بنَ عبد الكريم المقرىء أن يدفع إليَّ كتاب خَلَفِ بنِ هشامٍ الذي صنّفه في متشابه حروف القرآن.

فقال لي حين سألتُه ذلك: قال لي خلفٌ حينَ سألتُه ما سألتني: أي شيء تعملُ بهذا الكتاب؟.

فقلت له: أكتبُهُ عنك كما كتبَه غيري، وأحفظهُ كما حفظه فلان وفلان.

قال: فقال لي خلف: أرأيتَ إن قلتُ لكم: إن في القرآن ثلاثةَ أحرف من وجوه المتشابه، فوجدتُموه أكثرَ مما قلتُ لكم، أكنتمُ تقبلون ذلك مني؟.

فقلتُ له: لا، ولكني لا أَجِدُ بُدّاً من أن أكتُبَه عنك.

قال: فأعطانيه، وقال لي: قد نصحتُ لك وأنت أعلم.

فمكثتُ مدةً أظنُ أن خلفاً أولُ من رسم للناس هذا المتشابهَ، من أَجْلِ المحاورةِ التي كانت جرت بينه وبين إدريسَ فيه، حتى حَدَّثني عبدالله بن شعيب بن محمد بن شعيب العبدي أنه وجد في كتاب جدِّه لأمِه، واسمه عيسى بن عثمان المروزيُّ، وكان عيسى هذا من أصحاب حفص بن أبي داود ممن قرأه عليه عاصمُ بنُ أبي النجود، وكتبها عنه.

قال: قال أبو بلال الأشعري: أعطاني هذا الكتاب الذي فيه متشابه القرآن عبد الرحمن بياعُ الهروي، قال: أعطانيه موسى الفراء، وكان موسى إمامَ أهل الكوفة في القرآن؛ لأنه قرأ على عبد الله بن عيسى بن أبي ليلى، وكان عبد الله بن عيسى فيما أخبرنا شَرِيكُ بن عبدِ

الله إمام الناس في القرآن، وقرأ عبد الله بن عيسى على أصحاب علي بن أبي طالب، وعلى أصحاب عبد الله بن مسعود، فاستدللتُ بذلك على أن كتاب موسى الفراء أولُ شيء وُضع في هذا الضرب، والله أعلم أهو كذلك أم لا؟!.

ثم إنّ أبا إسحق إبراهيم بن عَبدانَ المقرىء المعروف بالخباز دفَع إليّ كتاباً ذكر أنه أخذه عن بعض مشائخ القَرَأَةِ المتقدمين، لم يزدني على هذا، فألفيتُه يقْرُبُ من كتاب خلف.

ثم دفع إليَّ أبو موسى الزرقيُّ كتاباً ذكر لي أنه اشتراه من بعض قُرَّاءِ أهل مصر بمصر.

وكل هؤلاء صورةُ تصنيفهم لذلك واحدةٌ، إلا أن خلفاً، وصاحبَ بن عبدان أكثرهم أبواباً، ولم يَعْدُ صاحبُ الزرقي باب سبعةِ أحرف»[١].

ويلحظ في نص ابن المنادي أنه أشار إلى أربعة كتبٍ هي:

١ـ كتابُ موسى الفراء.

٢ـ كتابُ خلفِ بن هشام.

٣ـ كتابُ صاحب ابن عبدان.

٤ـ كتابُ صاحب أبي موسى الزرقي.

كما يلحظ أن ابن المنادي لم يذكر كتابَ الكسائي، مع أن الكسائيَّ من شيوخ خلف بن هشام[٢]، ولا يمكن أن يخفى الكسائيُّ

(١) متشابه القرآن العظيم لابن المنادي: ٦١ ـ ٦٢.

(٢) توفي خلف بن هشام سنة(٢٢٩هـ)، وهو أحد القراء العشرة، انظر: ترجمته في غاية النهاية: ١/ ٢٧٢.

على مثلِ ابن المنادي، ولكن ربما لم يبلغه الكتابُ نفسُه.

وأما الكتاب الذي ذكرتُه لابن أبي داود، وهو الكتاب الثاني في سلسلة كتب المتشابه اللفظي، فلم يرْد له ذكرٌ في نص ابن المنادي.

أقول: لعله كتابُ صاحب ابن عبدان، أو كتابُ صاحبِ أبي موسى الزرقي، وربما يكونُ غيرهما.

وأما القسمان الكبيران من كتاب ابن المنادى.

فأولهما: حصَر فيه ما ورد في القرآن الكريم من ألفاظٍ وتراكيبَ متكررةٍ، ويكاد هذا القسم ينحصر في المتكرر اللفظي[(١)].

وثانيهما: سمّاه: «النوعُ الأبوابي من متشابه الآيات في السُّور»[(٢)]، وهو خاص بالمتشابه اللفظي، رتّبه على السور، وأوردَ في كل سورة ما يتشابهُ من آياتها مع غيرها بوجه من وجوه الشبه كالزيادة والنقص، والتقديم والتأخير، والإبدالِ وغيرها.

الكتابُ الرابع:

(درةُ التنزيل وغُرّةُ التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز)؛ لأبي عبد الله محمد بن عبد الله، المعروف بالخطيب الإسكافيّ، أو بخطيب الريّ (٤٢٠هـ)، طُبع الكتاب برواية ابن أبي الفرج الأرْدسْتاني، طبعةً غير محققةٍ، وقد شكك[(٣)] بعضُ

---

(١) متشابه القرآن العظيم لابن المنادي: ٦٧ ـ ١٥٨.

(٢) المصدر السابق: ١٦١.

(٣) من القدماء: السيوطي في الإتقان: ١/ ٢٣، والطاهر بن عاشور في مقدمة تفسيره التحرير والتنوير: ١/ ٧.

ومن المحدثين: الدكتور عمر السريحي، ونسبه للراغب الأصفهاني. انظر: =

العلماء في نسبته للإسكافي، وربما يكون أحدُ الأسباب وجودَ عددٍ من الكتب تحملُ الاسم نفسَه لمجموعةٍ من العلماء[1].

وقد علمتُ أن الكتابَ يحققُ الآن تحقيقاً علمياً في رسالة علميةٍ بجامعة أم القرى، وقد أثبتَ الباحثُ صحةَ نسبةِ الكتاب للإسكافي.

يعد هذا الكتاب من أهم كتب المتشابه اللفظي من جانبين:

الجانب الأول: أنه من أوسع ماكُتبَ عن المتشابه اللفظي بالنسبة لمن سبقه.

الجانب الثاني: أنه لم يقتصر على عرض المتشابه اللفظيِّ فحسب، بل سعى لتوجيهه وذكر بعض أسبابه، ولهذا، فإنه يُعَدُّ من أوائل كُتبِ توجيهِ المتشابه اللفظي إن لم يكن أولها.

يقول الإسكافيُّ مبيناً سببَ تأليفه، وغايته من ذلك:

«فاعلموا حملةَ الكتاب المتين الحكيم، وحفظة القرآن المبين

= المجلة العربية للعلوم الإسلامية العدد: ٣٢، المجلد الثاني عام ١٩٨٨م (ص: ٣١٦ - ٣٢٠). وانظر: مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد: (٣،٤)، السنة الثانية عام ١٣٩٩هـ.

والدكتور أحمد حسن فرحات، نسبه لقوام السنة التيمي. انظر: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة السادسة، العدد الخامس عام ١٤١٠هـ، (ص: ٢٣ - ٨٠).

وانظر: كتب حذر منها العلماء: ٢/ ٣٠٢.

(١) للراغب الأصفهاني، ولأبي محمد بن عبدالله، ولأبي إسحاق إبراهيم بن علي، وللفخر الرازي، ولمحمد بن الخطيب، أيضا: الفهرس الشامل: ١١٧١، ١١٧٢.

الكريم، وفقكم الله تعالى لحقِّ علمه بعد حق تلاوته، وأذاقكم من لذّة قراءته، وبَرْدِ شراب معرفته ما يشغفُ قلوبكم بحلاوته أني مُذْ خصَّني اللهُ بإكرامه وعنايته، وشرّفني بإقراء كلامه ودرايته تدعوني دواع قويةٌ يبعثُها نظرٌ وروية في الآيات المتكررة بالكلمات المتفقة والمختلفة، وحروفها المتشابه . . . تطلباً لعلامات ترفعُ لبسَ إشكالها، وتخصُّ الكلمة بآيتها دون أشْكالها، فعزمتُ عليها بعد أن تأملت أكثر كتبِ المتقدمين والمتأخرين، وفتشتُ على أسرارها معاني المتأولين المتبحرين، فما وجدتُ أحداً من أهلها بلغَ غاية كنهها، كيف ولم يُقْرعْ بابُها، ولم يفترّ لهم عن نابها، ولم يُسْفرْ لهم عن وجهها؟!، ففتقتُ من أكمام المعاني ما أوقع فرقاناً، وصار المبهمُ المتشابهُ وتكرارُ المتكرر تبياناً، ولطعن الجاحدين ردّاً، ولمسلكِ الملحدين سدّا»[1]، ويمكن أن نستخلص من كلام الإسكافي ما يلي:

١ـ أن كتابه هذا حصيلةُ اطلاع على ما كتبه السابقون، إضافةً إلى ما اجتهد فيه الخطيبُ الإسكافيُّ نفْسُه.

٢ـ أنه لم يقتصر على المتشابه فحسب، بل عرضَ للحديث عن المتكرر المتفق.

٣ـ أنه اتفق مع مَنْ قبله في أنَّ من غايات التأليف في هذا الموضوع الردَّ على الطاعنين والملحدين.

٤ـ أنه زاد على من سبقه اهتمامه بقضيةِ التوجيه والتعليل.

وقد رتّب الخطيبُ الإسكافيُّ كتابه وفق ترتيب السور، فيعرض

---

(١) درة التنزيل: ٧ ـ ٨.

في حديثه عن سورة البقرة ما تشابه من آياتها مع آيات السور الأخرى.

الكتاب الخامس:

(البرهان في توجيه متشابه القرآن)، لأبي القاسم محمود بن حمزة الكرمانيّ (نحو ٥٠٥هـ)، وقد طبع الكتابُ عدداً[١] من الطبعات بتحقيقات مختلفةٍ، وقد حُقِّقَ تحقيقاً علمياً[٢] في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ولكنَّ هذا التحقيق لم يطبعْ بَعْدُ.

سارَ الكرمانيُّ على منهج الخطيب الإسكافيِّ في ترتيب كتابه، بل إنه أفاد كثيراً مما في درة التنزيل، واختصر جلَّ ما فيها دون أن يصرحَ بذلك.

ومع أن الكرمانيَّ وضعَ في عنوان الكتاب ما يُفْصح عن مضمونه من قوله: (في توجيه متشابه القرآن) إلا أنه أكّد في مقدمته على بيان الغاية من تأليفه فقال: «هذا كتابٌ أذكرُ فيه الآياتِ المتشابهات التي تكررتْ في القرآن وألفاظها متفقةٌ، ولكن وقَع في بعضها زيادةٌ أو نقصان، أو تقديمٌ أو تأخير أو إبدال حرف مكان حرف، أو غيرُ ذلك مما يوجب اختلافاً بين الآيتين أو الآيات التي تكررت من غير زيادة ولا نقصان، وأبينُ ما السببُ في تكرارها، والفائدةُ في إعادتها، وما الموجبُ للزيادةِ والنقصان، والتقديم والتأخير والإبدال، وما الحكمةُ في تخصيص الآية بذلك دون الآية الأخرى، وهل كان يصلحُ ما في هذه السور مكان ما في السورة التي

---

(١) منها تحقيق عبد القادر عطا، وتحقيق أحمد عز الدين عبد الله خلف، والأخير أفضل من سابقه.

(٢) رسالة ماجستير في كلية أصول الدين للشيخ ناصر بن سليمان العمر.

تُشاكلها؟! من غير أن اشتغل بتفسيرها وتأويلها»[١].

الكتاب السادس:

(هدايةُ المرتاب وغايةُ الحفاظ والطلاب في تبيين متشابه الكتاب)، لأبي الحسن علي بن محمد السخاوي (٦٤٣هـ)، طبع طبعةً علميةً محققة[٢].

وهذا الكتابُ يختلف عما سبقه، فهو عبارةٌ عن أرجوزةٍ نظمها السخاويُّ في المتشابه اللفظي بلغتْ واحداً وثلاثين وأربعمائة بيت (٤٣١)، وسلك في ترتيبه لها طريقةً معجمية، فقد حصر الكلمات المتشابهة، ورتبها على حروف المعجم، وقد بين في مقدمة الأرجوزة اسمها وطريقةَ ترتيبه لها، وكيفيةَ البحث عن المراد فيها، فقال[٣]:

وقد نظمتُ في اشتباه الكلم ... أرجوزة كاللؤلؤ المنظَّمِ
لقَّبْتُها هدايةَ المرتاب ... وغاية الحفاظ والطلابِ
أودعتُها مواضعاً تخفى على ... تالي الكتاب وتُريحُ من تلا
رتبتها على حروف المعجم ... فأفصحت عن كُلِّ أمرٍ مبهم
فإن أردتَ علمَ لفظٍ مشكلِ ... فانظر إلى الحرفِ الذي في الأولْ
ولا تَعُدَّ أولاً مزيداً ... إلا إذا كان هو المقصودا
وإن أردتَ علمَ حرفٍ أشكلا ... ألفيتَه في بابه محصّلا
وإن توالتْ كلماتٌ مشكلْه ... جمعتُها في باب حرفِ الأوّله

---

(١) البرهان في متشابه القرآن الكرماني، تحقيق عبد القادر عطا: ١٩ ـ ٢٠.
(٢) حققها: عبد القادر الخطيب الحسني، مطبوعات مركز جمعة الماجد.
(٣) هداية المرتاب: ٦٦ ـ ٦٧.

إن أمكنَ الجمعُ وإلاّ انفردتْ　　　فوقعتْ في بابها ووردتْ

وقد حظيت هذه الأرجوزة بعناية العلماء، فنظم بعضهم على منوالها(١)، وشرحها بعضهم(٢) كما سيأتي بيانهُ إن شاء الله.

الكتاب السابع:

(تتمةُ البيان لما أشكل من متشابه القرآن)، لعبدالرحمن بن إسماعيل المقدسي المعروف بأبي شامة (٦٦٥هـ)، وهي أرجوزةٌ سار فيها أبو شامة على منهج شيخه السخاوي، وذكر فيها ما أغفله السخاويُّ من المتشابه، ومما قاله(٣) في مقدمتها:

وشيخُنا علاّمةُ الزمان　　　نَظَمَ ما أشكلَ في القرآن
أرجوزةً وهو لها قد أجملا　　　رحمه الله لما قد فعلا
وقد بقي شيءٌ من المشتبهِ　　　صعبٌ على القارىء لم يأت به
قد استخرتُ الله في إكماله　　　نظماً يحاكي الشيخَ في فِعالِهِ

ويوجد نسخةٌ مخطوطة من هذه الأرجوزة في المكتبة الظاهرية، كُتبتْ سنة ثلاث وستين وستمائة للهجرة، في حياة ناظمها(٤).

---

(١) ممن قلّدها أبو شامة تلميذ السخاوي كما سيأتي، والدمياطي.
(٢) ومنهم: أحمد بن أحمد الطيبي (٩٨١هـ)، وسمّى شرحه توضيح منظومة السخاوي في المتشابه، ومحمد نجيب خياطه من شيوخ قراء حلب، وسماه: كشف الحجاج عن هداية المرتاب.
(٣) هداية المرتاب، مقدمة المحقق: ٢٩ ـ ٣٠.
(٤) الفهرس الشامل: ١/ ٢٥٧.

الكتاب الثامن:

(مِلاكُ التأويل القاطعُ بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظَ من آي التنزيل)؛ لأبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطيِّ (٧٠٨هـ)، طبعَ الكتابُ بتحقيقين[١].

وهذا الكتاب أوسعُ وأشملُ وأفضلُ ما ألف في المتشابه اللفظي، ولعل طول عنوانه يكشفُ عن مضمون الكتاب ومحتواه، وغاية المؤلف من تصنيفه.

صرّح ابن الزبير أن غايته ـ كما جاء في عنوان الكتاب ـ: «وإنما كلامنا معتمدٌ القطعَ بذوي الزيغ والارتياب، ممن يتعلقُ بما تشابه منه طعناً في الدين، واتباعاً لسبيل الملحدين»[٢].

وأعلن ابنُ الزبير في مقدمته أنه اطلع على درّة التنزيل، وسلك سبيلها، وأفاد من منهجها، فقال في معرض حديثه عن إغفال السابقين للتأليف في هذا المجال، وأنه لم يقف على ما يشفي الغليل حتى ورد عليه: «الكتاب لبعض المعتنين لبعض جلّة المشارقة ـ نفَعه الله ـ سمّاه بكتاب: درة التنزيل وغرة التأويل، قَرَعَ به مغلقَ هذا الباب، وأتى في هذا المقصد بصفوٍ من التوجيهات لباب، وعرّف أنه بابٌ لم يُوجِفْ عنه أحدٌ قبله بخيلٍ ولا ركاب، ولا نطق ناطقٌ قبلُ فيه، بحرفٍ مما فيه، وصدق ـ رحمه الله ـ وأحسن فيما سلك وسنّ،

---

(١) أحدهما تحقيق سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣. والثاني: تحقيق الدكتور محمود كامل أحمد، بيروت، ١٩٨٥م.

(٢) تحقيق الفلاح: ١/ ٢٤٢، وهو النسخة التي سأعتمد الإحالة عليها.

وحُقَّ لنا ـ لإحسانه ـ أن نقتدي ونستن، فحرك من فكري الساكن، وأضربتُ عن فسحته بالاستدراك بلكن، وأبديتُ بحول ربي من مكنون خاطري إلى الظهور، ما أثبتُه بعون الله وقوته في هذا المسطور، معتمداً عين ما ذكره من الآيات، ومستدركاً ما تذكرته مما أغفله ـ رحمه الله ـ من أمثالها من المتشابهات، برفع تلك الإشكالات، وإبداء المعاني الخفيات القاطعة بدرب البطالات، من غير أن أقفَ في أكثر ذلك على كلامه إلا بعد إبدائي ما يلهمُه الله سبحانه وإتمامه، ولا ناقلاً إلا في الشاذ النادرِ كلامَ أحدٍ من أرباب المعاني، إذ لم يَعرضْ أحدٌ غير من تقدم ذِكْرُه لما من هذا الضرب أعاني، وإنما يلقيه فِكْري إلى ذِكْرِي، فيلقيه تُرْجمانُ فهمي على قلمي، وإنْ آثرتُ بعضَ ما عليه لغيري عثرتُ فنقلتُ، أفصحتُ بالنسبةِ وعَقلْتُ»[1].

وقد التزمَ ابنُ الزبير هذا المنهج الذي اختطه لنفسه، وسار عليه في جُلِّ كتابه، قد زاد على ما جاء في درة التنزيل من جهتين:

الأولى: في أصول الآيات المتشابهة؛ لأن ما ذكره الإسكافيُّ لم يزد على ثلاث وسبعين ومائتي مسألة (٢٧٣)، ووصلتْ عند ابن الزبير إلى سبع وسبعين وثلاثمائة مسألة، بزيادة أربع مسائل ومائة مسألة، والتزم ابنُ الزبير تمييز هذه المواضع التي زادها بوضع حرفِ غ قبلها، ويرمز به إلى أن ذلك من مغفلاتِ صاحبِ الدرة.

أما الجهة الثانية التي زاد فيها ابن الزبير، فهي نظائرُ الآيات المتشابهة في المسألة الواحدة، فقد يكتفي الإسكافي بذكر آيتين

(١) ملاك التأويل: ١/١٤٦ ـ ١٤٧.

متشابهتين في المسألة الواحدة أو ثلاث آيات، ويجدُ ابن الزبير أنَّ آياتٍ أخرى تتشابه مع تلك الآيات، فيوردها في موضعها.

ومع أن الذين سبقوا ابن الزبير كانوا يبدؤون بسورة البقرة جرياً على عادتهم في الترتيب بحسب السور إلا أن ابن الزبير بدأ بالفاتحة وهذا يدل على محاولته الاستقصاء.

وإن هذا الأثر النفيس لابن الزبير يُعَدُّ واسطةَ العِقْدِ من مؤلفات المتشابه اللفظي، كما أنه يكشفُ لنا عن جهود فئةٍ من علماء المسلمين في الأندلس، أولوا كتاب الله عنايتهم واهتمامهم، وشاركوا إخوانهم المشارقةَ في التصنيف بشتى العلوم.

الكتاب التاسع:

(تذكرة الحفاظ في مشتبه الألفاظ)، لأبي إسحق إبراهيم بن عمر بن إبراهيم الجعبري الشافعي (٧٣٢هـ)، والكتاب مخطوط منه نسخة في المكتبة التيمورية[١].

الكتاب العاشر:

(كشفُ المعاني في المتشابه من المثاني)، لأبي عبدالله محمد بن إبراهيم الحمويِّ الشافعيِّ، المعروف بابن جماعة (٧٣٣هـ)، طبع الكتابُ طبعةً علمية محققة[٢]، وبيّن المؤلف في مقدمته سبب تأليفه، وطريقته فيه، فقال: «فلما منّ الله تعالى بالقرآن العزيز وحفظه وتحصيله، والوقوف على ما قدّر من تفسيره وتأويله،

(١) برقم التيمورية: ١/٣١ (مجاميع ٨١)، انظر: الفهرس الشامل: ١/ ٣٧٢.
(٢) بتحقيق الدكتور عبد الجواد خلف، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي.

واتفق إلقاءُ دروس التفسير في المدارس وما يظهر في بحوثها من النفائس، وربما لهج بعضُ فضلاء الحاضرين بمسائل حسنة غريبة، وسأل عن مناسبات ألفاظها لمعانيها العجيبة، مما لم يذكر بعضه أو أكثره في كتب التفسير المشهورة، ولا ألمٌ به في أسفارها المسطورة، من اختلاف ألفاظ معانٍ مكررة، وتنويع عبارات فنونه المحررة، ومن تقديم وتأخير، وزيادات ونقصان، وبديع وبيان، وبسطٍ واختصار، وتعويض حروف بحروف أغيار، فتحل تلك الأسئلة بما يفتح الله تعالى به، إما منقول أو غير منقول، وقد استخرت الله تعالى في ذكر أجوبة ما على الخاطر منه، باختصار لا غنى لفهمه عنه»[١].

ومع ميل ابن جماعة في كتابه هذا للاختصار إلا أنه كتابٌ له قيمته في تأريخ المتشابه اللفظي، لحرصه على أن يكون التعليل مباشراً، والتوجيه واضحاً، ولا بد من التنبيه إلى أن ابن جماعة قد أفاد ممن سبقه، وبخاصة من الكرماني، لأنه يتفق معه في كثير من نصوصه وتعليقاته.

الكتاب الحادي عشر:

(فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن)، لأبي يحيى زكريا الأنصاري (٩٢٦هـ)، طبع الكتاب بتحقيقين[٢]، وهو مختصر جداً، أفاد المؤلف فيه ممن سبقه، ويُعدُّ اختصاراً جيداً لكتاب الكرماني.

---

(١) كشف المعاني: ٧٩ ـ ٨٠.

(٢) الأول: بتحقيق الشيخ محمد علي الصابوني، عالم الكتب، ١٤٠٥هـ. والثاني: بتحقيق الدكتور عبد السميع محمد أحمد حسنين، الرياض، ١٤٠٤هـ.

الكتاب الثاني عشر:

(تحفة النابه لما في القرآن من المتشابه) وله اسم آخر هو: (بغية المريد في حفظ القرآن المجيد)؛ لعمر بن علي الحسني المدني الشافعي السمهودي (١١٥٧هـ) لا يزال مخطوطاً، ومنه نسخةٌ في المكتبة التيمورية(١).

الكتاب الثالث عشر:

(منظومة) للشيخ محمد بن مصطفى الخضري الدمياطي (١٢٨٧هـ) نحا فيها طريقة السخاوي في ترتيبها، ولكنه زاد على ما عند السخاوي، والتزم فيها قافيةً واحدة، وهذه المنظومة مطبوعة(٢).

الكتاب الرابع عشر:

(التقرير في التكرير) للعلامة السيد محمد أبو الخير عابدين (١٣٤٤هـ)، وجُل حديثه فيه كان عن المتشابه اللفظي في القصص القرآني. والكتابُ مطبوع(٣).

الكتاب الخامس عشر:

(كنز المتشابهات) للحافظ محمد محبوب أنجنير من علماء الهند، والكتاب أشبهُ ما يكون بالمعجم الفهرسي للآيات المتكررة

---

(١) برقم التيمورية: ١/١٣ (٨٠). انظر: الفهرس الشامل: ٧٦٢.
(٢) انظر هداية المرتاب (مقدمة المحقق)، ص: ٣٠.
(٣) انظر: المصدر السابق: ص: ٣٣.

والمتشابهة في القرآن الكريم، طبع طباعة حجرية قديمة[١]، وكتبتْ مقدمته باللغتين العربية والأردية.

هذا ما تيسر الوقوف عليه من الكتاب المؤلفة في المتشابه اللفظي - أيها القارىء الكريم -، أردتُ بذلك إطلاعك على جهود العلماء السابقين في هذا الموضوع، ليعرف للمتقدم فضله، كما لا يفوتني التنبيه إلى أن الذين ألفوا في علوم القرآن كالزركشي والسيوطي وغيرهما جعلوا المتشابه اللفظي أحد هذه العلوم.

---

(١) طبع بحيدر أباد الدكن، سنة ١٣٤٢هـ.

أوجه الاختلاف اللفظي بين الآيات المتشابهات

عندما نلقي نظرة عامة على الآيات المتشابهات، ونحاول تصنيفها؛ لمعرفة أوجه الاختلاف التي تكون بينها، فإننا لا بد أن نؤكد على أن الأصل في الآيات المتشابهات تلك الكلمات التي اتفقت فيها؛ لأنها هي التي سوغت إطلاق لفظ التشابه عليها، فإذا ما تحقق ذلك ينظر ـ بعدئذ ـ إلى موضع أو مواضع الاختلاف الأسلوبي بين الآيتين المتشابهتين أو الآيات المتشابهات، وعلى هذا فيمكن إجمالُ ما يكون فيه الاختلاف فيما يأتي:

الأول: الحرف الواحد، وهو أصغر وحدة لغوية يمكنُ النطق بها، ولا يدرك معناه إلا بعد أن يقترن بغيره، ومع ذلك فقد ينحصر الاختلاف بين الآيتين في حرف واحد، وسيكون هذا الحرفُ مدارَ النظر في البحث عن اختياره دون غيره مما يمكن أن يحلَّ محله، ولن يكون البحثُ فيه أو النظر إليه بمعزلٍ عن بقية كلمات الآية، والموضوع الذي تتحدث عنه، لأن ذلك مما يعين على بيان سر اختياره.

فلو تأملت قوله تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ ﴾[1]، ثم قرأت قوله عز وجل في سورة الأعراف: ﴿ وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾ ﴾.

---

(١) سورة البقرة: ٣٥.

فإنك ـ أيها القارىء الكريم ـ ستلحظ أن الاختلاف بين الآيتين في قوله: (وكلا) في سورة البقرة، و(فكلا) في سورة الأعراف، مع ما حصل من زيادة آية البقرة قوله: وقلنا، ورغداً، لم يأت مثلهما في آية الأعراف.

فما سرّ إيثار الواو في آية البقرة؟، وما سرّ اختيار الفاء في آية الأعراف؟.

ومثل ذلك ما ورد في سورة طه من قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ ٱلْقُرُونِ يَمْشُونَ فِى مَسَٰكِنِهِمْ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ ﴿١٢٨﴾﴾. وما ورد في سورة السجدة في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ ٱلْقُرُونِ يَمْشُونَ فِى مَسَٰكِنِهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ ۖ أَفَلَا يَسْمَعُونَ ﴿٢٦﴾﴾.

فالحديث في مثل هذين الموضعين سيركّز على إدراك الفرق بين الواو والفاء وصلة ذلك بورود كل واحد منهما في موضعه.

الثاني: من أوجه الاختلاف يكونُ في تغير صيغة الكلمة كما في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾، وفي سورة طه: ﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا ۖ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾﴾.

فجاء الفعل في آية البقرة: تبع، وفي طه: اتّبع، فلماذا كان ذلك؟.

ومثل ذلك يقال عن قوله سبحانه في سورة الأنعام: ﴿لَعَلَّهُمْ

يَتَضَرَّعُونَ ﴿٤٢﴾﴾، وفي سورة الأعراف: ﴿لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴿٩٤﴾﴾.

الثالث: من أوجه الاختلاف: تعريفُ الكلمةِ في موضع وتنكيرها في موضع آخر، كقوله سبحانه في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا﴾[1]، وفي سورة إبراهيم: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾[2]، فما سّر تنكير كلمة بلد في البقرة، وتعريفها في إبراهيم.

ومثله قوله جل وعلا في سورة الأعراف: ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٠٠﴾﴾، وفي سورة فصلت: ﴿وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٦﴾﴾.

الرابع: من أوجه الاختلاف إفراد الكلمة في موضع وجمعها في موضع آخر مثل معدودة، ومعدودات، ففي سورة البقرة يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً﴾[3]، وفي سورة آل عمران: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾[4].

فلماذا جاءت (معدودة) مفردةً هناك ومجموعة هنا؟.

ومثل هذا السؤال يقال عن لفظ السماء والسموات، ففي سورة يونس: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾[5]، وفي سورة سبأ:

---

(١) سورة البقرة: ١٢٦.
(٢) سورة إبراهيم: ٣٥.
(٣) سورة البقرة: ٨٠.
(٤) سورة آل عمران: ٢٤.
(٥) سورة يونس: ٣١.

﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ قُلِ اللَّهُ ۖ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ ﴾.

الخامس: من أوجه الاختلاف ذكر الكلمة في موضع وحذفها في موضع آخر، كقوله عز وجل في سورة البقرة: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٩٣﴾ ﴾، ويقول تبارك اسمه في سورة الأنفال: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ۚ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٩﴾ ﴾، فلفظ (كله) لم يرد في آية البقرة، فلماذا ذكر في الأنفال، ولم يذكر في البقرة؟.

فالأوجه الخمسة السابقة تتصل باللفظ سواءٌ أكان حرفاً مفرداً أم كلمةً، وسواءَ أكان مذكوراً أم محذوفاً، ويدخل في ذلك الوجه السادس من أوجه الاختلاف، وهو تغيير الكلمة بكلمة أخرى، مثل قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾[1]، وقوله عز وجل في سورة الأعراف: ﴿ فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾[2] فلماذا أوثر لفظ (انفجرت) في الأولى؟ ولماذا كان لفظ (انبجست) في الثانية؟.

ومثل كلمتي (ألفينا) و(وجدنا):

فالأولى وردت في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ﴾[3]، والثانية وردت في سورة لقمان: ﴿ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ

---

(١) سورة البقرة: ٦٠.
(٢) سورة الأعراف: ١٦٠.
(٣) سورة البقرة: ١٧٠.

مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ﴾(١).

والوجه السابع يتصل بالجملة أو الجمل من حيث التقديم والتأخير، فما يقدم في آية قد يرد مؤخراً في آية أخرى، ومن ذلك:

قوله تعالى في سورة البقرة:
﴿ وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ ﴾(٢)، وفي سورة الأعراف: ﴿ وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا ﴾(٣).

ومثله في التقديم والتأخير قوله سبحانه في سورة البقرة: ﴿ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾، وفي السورة نفسها في موضع آخر يقول سبحانه: ﴿ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾ ﴾.

هذه أهم الأوجه التي تكون بين الآيات المتشابهات، وإن معرفة أسبابها، وتلمس الحكمة من اختلافها لهو من أهم الأمور التي تسعى البلاغة لتحقيقها وإدراكها، ذلك لأن البلاغة تقوم على أساس مطابقة الكلام لمقتضى الحال، فلكل مقام مقال يخصه، وأسلوب يقتضيه، فإذا اختلف الأسلوب فهذا دليل على اختلاف معناه، ولو كان ظاهرة متفقاً.

لعل البحث في بلاغة هذا النوع من الأسلوب القرآني يزيد في

---

(١) سورة لقمان: ٢١.
(٢) سورة البقرة: ٥٨.
(٣) سورة الأعراف: ١٦١.

بيان السرّ من وراء عجز العرب عن الإتيان بمثل القرآن، لما سيدركه القارىء الكريم من أسرار دقيقة وراء هذا التشابه والاختلاف.

وصدق الله إذ يقول: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾[1].

---

(١) سورة الإسراء: ٨٨

الموضع الأول:

التشابه بين قوله عز وجل في بداية سورة الفاتحة: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢﴾، وقوله سبحانه في سورة الجاثية: ﴿فَلِلَّهِ ٱلۡحَمۡدُ رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَرَبِّ ٱلۡأَرۡضِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٣٦﴾:

إن التشابه بين الآيتين في اتفاقهما ببعض الألفاظ، وفي أن موضوعهما حمد الله تعالى.

وهناك اختلافٌ بينهما في الصياغة لا يخفى، إذ تقدم الحمد في آية الفاتحة على لفظ الجلالة وحرف الجر، وتأخر الحمد عنها في آية الجاثية.

وزادت ألفاظ آية الجاثية، فلم يرد في آية الفاتحة قوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَرَبِّ ٱلۡأَرۡضِ﴾، فما سرّ هذا الاختلاف بين هاتين الآيتين المتشابهتين، مع أن موضوعهما واحد؟.

أقول ـ وفقني الله وإياكم لكل خير ـ: تأملت مواضع الحمد المعرف بأل في القرآن، فلحظت فيها ما يأتي:

أولاً: وردت في ثلاثة وعشرين موضعاً.

ثانياً: تقدم الحمدُ على لفظ الجلالة أو ضميره في تسعة عشر موضعاً، وتأخر الحمدُ في أربعة مواضع.

ثالثاً: جاءت جملة (الحمد لله) في بداية خمس سورة هي:

الفاتحة، والأنعام، والكهف، وسبأ، وفاطر، مع التنبيه على ما ذكره العلماء حول البسملة وأنها الآية الأولى في الفاتحة.

رابعاً: جاءت صيغة الحمد في أربعة مواضع دالةً على الختام، في الأنعام: ٤٥، ويونس: ١٠ ختام مقطع، وفي الزمر: ٧٥، والصافات: ١٨٢ ختام سورة.

خامساً: يُلحظُ أن حمد الافتتاح تنوعت صيغه من حيث ما تلا جملة الحمد،

وأما حمدُ الاختتام فقد جاء بصيغة واحدة لم تتغير هي: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ فما تعليل ذلك كله؟.

أقول ـ مستعيناً بالله عز وجل ـ: إنه ينبغي أن نعرض هذا الموضوع في عدد من المسائل؛ ليسهُل على القارىء متابعتها ومعرفة أسرارها البلاغية.

المسألة الأولى: إيثار لفظ الحمد على غيره مما يُظن أنه من مرادفاته، مثل: الشكر، والمدح، والثناء، والمجد، فلم يرد واحد منها نائباً عن لفظ الحمد على كثرة مواضع وروده، ولهذا فلا بُد من معرفة معنى الحمد أولاً، ثم عرض الفرق بينه وبين تلك الألفاظ ثانياً، حتى نقف على سرِّ اختياره.

معنى الحمد: ذكر العلماء أقوالاً متعددةً في الحمد نختارُ منها ما يأتي:

١ـ قول الخطابي (٣٨٨هـ): «الحمد لله على نعمه، أي

الشكر لله عليها»[١].

٢ـ قول الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ): «الحمد لله تعالى، الثناء عليه بالفضيلة»[٢].

٣ـ ما نقله ابن كثير (٧٧٤هـ) عن بعض المتأخرين، وهو قوله: «الحمد هو الثناء بالقول على المحمود بصفاته اللازمة والمتعدية»[٣]، ثم عرض أقوال بعض السلف في الحمد.

٤ـ ما أورده الفيروزآبادي (٨١٧هـ) وهو موافق لما ذكره الراغب، يقول فيه: «الحمد: الثناء بالفضيلة ... فلان محمود إذا حُمِد، ومحمد إذا كثرت خصاله المحمودة»[٤].

٥ـ قول البقاعي (٨٨٥هـ): الحمد هو: «المدح الكامل الذي يحيط بجميع الأفعال والأوصاف»[٥].

٦ـ ونختم بما قاله محي الدين زاده أن الحمد هو: «الوصف بالجميل على وجه التعظيم»[٦]، ويقول في موضع آخر: «الثناء بذكر المحاسن»[٧]، وقد تبين لي أنه أخذ الأول عن أبي هلال

---

(١) بيان إعجاز القرآن (ثلاث رسائل: ٣٠).
(٢) المفردات: ١٣١.
(٣) تفسير ابن كثير: ١/ ٤١.
(٤) بصائر ذوي التميز: ٢/ ٤٩٩.
(٥) نظم الدرر: ١/ ٢٨.
(٦) حاشية محي الدين زاده: ١/ ٣٠.
(٧) المصدر السابق: ١/ ٣١.

العسكري[١]، والثاني عن ابن القيم[٢].

فكل هذه التعريفات على تنوعها لم تخرج عن وصف الحمد بأحد الألفاظ التي أشرتُ إليها آنفاً، ولهذا فالأمر يحتاج إلى بيان الفروق الدقيقة بينها.

الفرق بين الحمد والشكر:

يقول الخطابي في بيان إعجاز القرآن: «قد يتميزُ الشكرُ عن الحمد في أشياء، فيكون الحمدُ ابتداءً بمعنى الثناء، ولا يكون الشكرُ إلا على الجزاء»[٣].

ويذكر صاحب المفردات أن الحمدَ أعمُ من الشكر، «فكل شُكرٍ حمدٌ وليس كلُّ حمدٍ شكراً»[٤]، ويرى أبو هلال العسكري في كتابه الفروق اللغوية: «أن الشكرَ هو الاعترافُ بالنعمة على وجهة التعظيم للمنعم ... وهو يجري مجرى قضاء الدين»[٥]، «والحمد: الذكرُ بالجميل على جهة التعظيم ... ويصح على النعمة وغير النعمة، والشكرُ لا يصحُ إلا على النعمة»[٦]، ويروي الشهاب الخفاجي فرقاً آخر، فيقول: «...الفرق بين الحمدِ والشكر ... أن الأول بالقول، والثاني بالعمل، وقيل: الأول

---

(١) الفروق اللغوية: ٣٥.
(٢) بدائع الفوائد: ٢/ ٨٢.
(٣) بيان إعجاز القرآن (ثلاث رسائل: ٣٠).
(٤) المفردات للراغب: ١٣١.
(٥) الفروق اللغوية: ٣٥.
(٦) المصدر السابق.

على النعم الظاهرة، والثاني على الباطنة»[١]. أقول ـ والله أعلم ـ إن ما ذكره الشهاب بصيغة التمريض فيه نظر فلا يعتدُ به.

ويمكن أن نستفيد من الأقوال السابقة في إجمال الفرق بينهما بالآتي:

١ـ أن الحمدَ يكون ابتداءً، ويكون في مقابل النعمة، وأما الشكر فلا يكون إلا على الجزاء.

٢ـ أن الحمدَ يكون على النعمة وغيرها، والشكرُ لا يكون إلا على النعمة.

٣ـ أن الحمدَ يكون بالقول، والشكر بالعمل.

٤ـ أن الحمدَ أعمُّ من الشكر.

وأماالفرقُ بين الحمد والمدح: فقد ذكر الراغب أن الحمدَ أخصُّ من المدح «فإن المدح يقال فيما يكون من الإنسان باختياره، ومما يقال منه وفيه بالتسخير، فقد يمدحُ الإنسانُ بطول قامته، وصباحة وجهه، كما يمدح ببذل ماله وسخائه وعلمه . . . فكلُّ حمدٍ مدحٌ، وليس كل مدح حمداً»[٢].

ويورد ابن القيم رحمه الله فرقاً بينهما يؤدي إلى النتيجة التي وصل إليها الراغب، فيقول: «والفرق بينهما أن حمدَ يتضمن الثناء مع العلم بما يثنى به، فإن تجرد عن العلم كان مدحاً، ولم يكن

---

(١) حاشية الشهاب: ١/٧٧.
(٢) المفردات: ١٣١.

حمداً، فكلُّ حمدٍ مدحٌ دون العكس»[١]، ولكن ابن القيم لم يكتف بذلك؛ لأنه لم يرض عنه، ويرى أنه لا يصح الاقتصار عليه، فالصواب ـ عنده ـ أن يقال في الفرق: «الإخبار عن محاسن الغير إما أن يكون إخباراً مجرداً من حبٍّ وإرادة، أو مقروناً بحب وإرادة، فإن كان الأول فهو المدح، وإن كان الثاني فهو الحمد.

فالحمد إخبار عن محاسن المحمود مع حبه وإجلاله وتعظيمه، ولهذا كان خبراً يتضمن الإنشاء بخلاف المدح، فإنه خبر مجرد»[٢]، ويتضح مما سبق أن الفرق بين الحمد والمدح يتلخص فيما يأتي:

١ـ أن المدحَ أعمُّ من الحمد.

٢ـ أن الحمد يكون في الثناء بما يعلم الحامد، وأما المدح فإنه يكون بغير ما يعلم، وهنا ندرك أن الحمدَ أصدق من المدح.

٣ـ أن الحمدَ يكون مصحوباً بحب الحامد وتعظيمه وإجلاله لمحموده، وأما المدح فلا يشترط فيه ذلك.

٤ـ أن الحمدَ يكون إخباراً وإنشاءً، فهو وصفٌ ودعاء، وأما المدحُ فلا يكون إلا خبراً.

بقي أن نعرف الفرق بين الحمد من جهة والثناء والمجد من جهة أخرى.

---

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٨١.
(٢) بدائع الفوائد: ٢/ ٨٢.

وقد وقفت على نص نفيس في التفريق بينها لابن القيم يرحمه الله يقول فيه: «الإخبار عن محاسن الغير له ثلاثةُ اعتبارات:

اعتبار من حيث المخبرُ بهِ، واعتبارٌ من حيث الإخبار عنه بالخبر، واعتبارٌ من حيث حال المُخبر.

فمن حيث الاعتبار الأول ينشأ التقسيمُ إلى الحمد والمجد، فإن المخبرَ به إما أن يكون من أوصاف العظمة والجلال والسَّعة وتوابعها، أو من أوصاف الجمال والإحسان وتوابعها، فإن كان الأول فهو المجد، وإن كان الثاني فهو الحمد، وهذا لأن لفظ (مجد) في لغتهم يدور على معنى الاتساع والكثرة . . .

ومن حيث اعتبار الخبر نفسه ينشأ التقسيم إلى الثناء والحمد، فإن الخبر عن المحاسن إما متكررٌ أو لا، فإن تكرر فهو الثناء، وإن لم يتكرر فهو الحمد، . . .

ومن جهة اعتبار حال المُخبر ينشأ التقسيمُ إلى المدح والحمد، فإن المخبرَ عن محاسن الغير إما أن يقترن بإخباره حبٌّ له، وإجلالٌ، أو، لا، فإن اقترن به الحبُّ فهو الحمدُ وإلا فهو المدح»[(١)] رحم الله ابن القيم، فقد جاء بهذه البدائع واللطائف التي لا توجد إلا عند أمثاله من العلماء الذين أخلصوا للعلم فهداهم الله إلى كنوزه.

---

(١) بدائع الفوائد: ٢/ ٨٣.

لعلك ـ أخي القارىء ـ أدركتَ سرَّ الإيثار للحمد دون ما يقاربها من ألفاظٍ كالشكر والمدح والثناء والمجد، من جرّاء معرفتك للفروق بينها.

وستزداد معرفةً لذلك عندما نعرضُ المسائل التالية التي سيتبين فيهاخصائص الحمد إن شاء الله.

المسألة الثانية: التقديم والتأخير في صيغة الحمد، ففي الفاتحة ﴿الحمد لله﴾ تقدم فيها المبتدأ وتأخر الخبر، وفي سورة الجاثية ﴿فلله الحمد﴾ جاء الخبرُ فيها مقدماً على المبتدأ، فما سرّ ذلك؟

أقول وبالله التوفيق: لو تأملنا هاتين الصيغتين الحمد لله، وفلله الحمد: فسنجد أنهما تشتركان في أمور وتختلفان في أمور، فمما تشتركان فيه:

١ـ اسميةُ الجملة التي يستفاد منها الثبوت والاستمرار؛ بثبوتُ الحمد لله سبحانه وتعالى، واستمرار ذلك له، وهذا ما يدل عليه قول جمهور البلاغيين(١) الذي يميز الاسمية بالثبوت والاستمرار والفعلية بالحدوث والتجدد، وإن كان هذا الأمرُ موضع خلاف عند بعضهم(٢)، ولكنه يتأكدُ عند الجميع إذا أعان السياق على هذا المعنى، وهذا ما يؤكده سياق جملة الحمد

---

(١) انظر مثلاً: دلائل الإعجاز: ١٧٤ ـ ١٧٧، والإيضاح: ٢/١١٣، وشروح التلخيص: ٢/٣١.

(٢) التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات لأبي المطرف ابن عميره: ٦٤ ـ ٦٧.

بصيغتها، كما سنعرف بعد قليل:

٢ـ الدلالة على عموم الحمد في الصيغتين، ويستفاد ذلك من أمرين اسمية الجملة، وقد مرّ آنفاً، والألف واللام في الحمد، يقول ابن كثير: «والألف واللام في الحمد لاستغراق جميع أجناس الحمد وصنوفه لله تعالى، كما جاء في الحديث: اللهم لك الحمدُ كلّه، ولك الملكُ كلّه، وبيدك الخيرُ كلّه، وإليك يرجعُ الأمرُ كلّه»(١).

٣ـ إفادة الجملة بصيغتها للخبر والإنشاء، وإن كان ذلك أوضح في الحمد لله أكثر من فلله الحمد؛ لما رواه ابن ماجه والترمذي من حديث طلحة بن خراش بن عمر عن جابر بن عبد الله قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول:

أفضل الذكر لا إله إلا الله، وأفضلُ الدعاء الحمد لله(٢).

ويؤكد دلالة الحمد لله على الخبر والإنشاء ما صّرح به أكثر من واحد(٣) من العلماء على دلالتها الخبرية والإنشائية.

٤ـ الدلالة على اختصاص الله سبحانه وتعالى بالحمد.

يقول أبو هلال العسكري: «ويقال الحمد لله على الإطلاق، ولا يجوز أن يطلق إلا لله؛ لأن كلّ إحسان فهو منه في الفعل

(١) تفسير ابن كثير: ١/ ٤٣.
(٢) مطالع السعد بكشف مواقع الحمد لابن القيم: ٨٧، وانظر تخريج الحديث فيه، وانظر: تفسير ابن كثير: ١/ ٤٢.
(٣) انظر مثلاً: بدائع الفوائد: ٢/ ٨٢، وحاشية الشهاب: ١/ ٧٥.

والتسبب»[١].

ويقول محي الدين زاده: «واللام الجارةُ في لله تفيد اختصاص جنس الحمد به تعالى»[٢].

هذا ما تشترك فيه الجملتان، أما موضعُ الاختلاف فيكمنُ في أمرين أولهما في تقدم الخبر على المبتدأ في آية الجاثية، والثاني في اختلاف المقام الذي وردت فيه الآيتان، ولعل المقامَ في سورة الجاثية يستدعي هذا التقديم.

فعلى الرغم من دلالة الصيغتين على الاختصاص كما مرّ قبل قليل إلا أن دلالة آية الجاثية على الاختصاص قد جاءت من جانبين:

الأول: اللام الداخلة على لفظ الجلالة، الدالة على الاختصاص.

الثاني: هو تقدم الخبر على المبتدأ، فتقديم الخبر عند كثير من البلاغيين يفيد الاختصاص، وإذا كان السياق يؤيد ذلك كان الأمرُ أكثر وضوحاً.

أيها القارىء الكريم:

إن للجملة العربية ترتيباً أصلياً يأتي فيه المبتدأ قبل الخبر، ويكون الفعلُ مقدماً على الفاعل، وربما تغيرا١هذا الترتيب لدواع

(١) الفروق اللغوية: ٣٥.
(٢) حاشية زاده: ١/٣٢.

يتطلبها المعنى، وهذا الأمر منطبقٌ على ما في الآيتين الكريمتين.

فقد جاء الترتيب موافقاً للأصل في سورة الفاتحة، لأن الخطاب فيها للمؤمنين.

وأما ما في سورة الجاثية، فقد: «ورد على تقدير الجواب بعد إرغام المكذب وقهره، ووقوع الأمر مطابقاً لإخبار الرسل عليهم السلام، وظهور ما كذّب الجاحدُ به، فعند ظهور الأمر كأن قد قيل: لمن الحمدُ ومن أهلُه؟ فجاء الجواب على ذلك، فقيل: فلله الحمد، نظير هذا قوله تعالى في سورة غافر: ﴿يَوْمَ هُم بَٰرِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى ٱللَّهِ مِنْهُمْ شَىْءٌ لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴿١٦﴾﴾، ثم قال: ﴿للهِ الواحدِ القهار﴾، ألا ترى تلاقي الآيتين فيما تقدمهما، فالمتقدمُ في سورة غافر قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ ﴿١٥﴾﴾ فعند ظهور الأمر للعيان، ومشاهدة ما قد كان خبراً، قيل لهم: ﴿لمن الملكُ اليوم﴾.

وتقدم في سورة الجاثية قوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا عَمِلُوا۟ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٣٣﴾﴾ الآيات، وإنما ذلك يوم التلاقي والعرض عليه سبحانه، فعند المعاينة وزوال الارتياب والشكوك، كأن قد قيل لهم: لمن الحمدُ ومن أهلُه؟ فورد الجوابُ بقوله ﴿فلله الحمد﴾»[1].

فالمقام في سورة الجاثية يختلف عن المقام في سورة

---

(١) ملاك التأويل: ١/ ١٥٢-١٥٣.

الفاتحة، ففي الجاثية الحديثُ عن المكذبين المنكرين الذين تبين لهم سوءُ ما عملوا، وما كانوا به يستهزئون، فالأمر هنا يحتاج إلى أن يقال لهم فلله الحمد، لأنه يتحقق بهذا الأسلوب زيادةٌ في الاختصاص، فالحمد لا يكون إلا له سبحانه.

ومما يعضد ذلك أن المواضع الأربعة[1] التي تقدم فيها الخبرُ على لفظ الحمد جاء فيها السياقُ مشابهاً لما في سورة الجاثية، ففي سورة القصص، يقول الله تبارك تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ لَهُ ٱلۡحَمۡدُ فِي ٱلۡأُولَىٰ وَٱلۡأٓخِرَةِۖ وَلَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ٧٠ ﴾ فالحديث فيها عن أولئك الذين وجب عليهم العذاب، وحق عليهم القول، من الشياطين وغواةِ بني آدم الذين كانوا يعبدون مع الله غيره، ويشركون معه سواه.

ولهذا تجد أن آية القصص اشتملت على الدلالة على الاختصاص والقصر في أربعة مواضع:

١ـ إثباتُ الألوهيةلله وحده ونفيها عما سواه عن طريق أسلوب النفي والاستثناء.

٢ـ اختصاصه سبحانه بالحمد عن طريق تقديم الخبر على المبتدأ.

٣ـ اختصاصه جل وعلا بالحكم عن طريق تقديم الخبر أيضاً.

---

(١) في القصص: ٧٠، والروم: ١٨، وسبأ: ١، والتغابن: ١.

٤ـ حصرُ الرجوع والمآل إليه تبارك وتعالى عن طريق تقدم الجار والمجرور (إليه) على عامله (ترجعون).

ونستنتج مماسبق أن تقديم الخبر على المبتدأ في آية الجاثية وما يماثلها إنما جاء ليتوافق مع المقام، فالحديث فيه عن المكذبين المشركين، والمناسب لهؤلاء أن يكون الحديث مؤكداً كما هو معروف عند البلاغيين في أضرب الخبر، ليزداد التأكيد على الاختصاص، وليتعين قصر الحمد على الله سبحانه دون ما يشركون به.

وأما في آية الفاتحة وما يناظرها، فالأمر لا يحتاج إلى ذلك، فالمخاطب هم المؤمنون المصدقون المستجيبون، فيكفيهم أن يأتي الكلامُ على أصله خالياً من زيادة المؤكدات، لإيمان المؤمنين ومعرفتهم باختصاص الحمد لله سبحانه.

المسألة الثالثة: عن علاقة آيتي الحمد في الفاتحة والجاثية بما يعرف عند البلاغيين بحسن الابتداء أو براعة الاستهلال، وكذا ما يعرف عندهم بحسن الاختتام.

لأنه ظهر لي من تتبع آيات الحمد في القرآن أنها وردت في افتتاح بعض السور، كما أنها جاءت في خاتمة بعضها.

ولعل القارىء لكتاب الله يلحظ أن ما جاء من الحمد لله في بدايات السور قد اختلفت فيه صيغُ ما بعد الحمد، وما جاء في الختام فقد كانت صيغته واحدة.

فلنقف أولاً على حمد الافتتاح؛ لنتعرف على ما فيه من

حسن الابتداء وبراعة الاستهلال.

وهذا النوع البلاغي - أعني حسن الابتداء، أو براعة الاستهلال - يعتمد على البراعة في البدء بما ينبىءُ عن الغرض، بحيث يستطيع السامع معرفة غرض الكلام من أول عبارة فيه، وحسن الابتداء أعم من براعة الاستهلال(١).

وقد عني العلماء بالحديث عن فواتح القرآن الكريم، وأفرد ابن أبي الإصبع المصري كتاباً في هذا الموضوع سمّاه: (الخواطر السوانح في أسرار الفواتح) أشار إليه السيوطي، واختصر(٢) بعض ما فيه، ولا يزال الكتاب مخطوطاً، ومنه نسخة في المكتبة الظاهرية(٣) بدمشق.

فالبدء بلفظ الحمد كان بسبب ما اشتمل عليه من معان كما مرّ معنا عند الحديث عن إيثار لفظ الحمد على غيره، ليكون ذلك نوعاً من الاعتراف بنعم الله الكثيرة التي لا تحصى.

وقد أُتبعت جملة الحمد في السور التي بدئت بها بعبارات مختلفة في صيغها، ولكنها وثيقة الصلة بمضمون السورة وما جاء فيها.

ففي الفاتحة: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ①﴾

---

(١) انظر: خزانة الأدب لابن حجة: ٣٠، فقد ذكر أنهم فرعوا من حسن الابتداء براعة الاستهلال.

(٢) الاتقان للسيوطي: ٢/٩٦٧.

(٣) تقع في أربعين ورقة، وهي برقم: ٦١٦٩، انظر: الفهرس الشامل: ١/٢٥٣.

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾﴾.

وفي هذا تقرير أصل من أصول العقيدة هو الأول منها، معرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله، يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: إنه «يتضمن الأصل الأول، وهو معرفة الرب تعالى ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله، والأسماء المذكورة في هذه السورة هي أصول الأسماء الحسنى، وهي اسم (الله) و(الرب) و(الرحمن)، فاسم الله متضمن لصفات الألوهية، واسم الرب متضمن لصفات الربوبية، واسم الرحمن متضمن لصفات الإحسان والجود والبر، ومعاني أسمائه تدور حول هذا»[١].

أيها القارىء الكريم: لعلك تدرك أن تقرير أنواع التوحيد الثلاثة في بداية الفاتحة لهو من أعظم الإعجاز، وأحسن الافتتاح، كيف لا، والفاتحة أم الكتاب، وأول سورة فيه.

ومما يزيدنا إدراكاً لإعجاز القرآن الكريم في بيانه وبلاغته أن هذا الأمر الذي تقرر في أول آيات الفاتحة، هو نفسه ما ورد في آخر سورة من القرآن ـ سورة الناس ـ، ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ﴿٣﴾﴾، فقد ذكر الله في هذه الآيات: «ربوبيته للناس، وملكه إياهم، وإلهيته لهم»[٢]، وهذه هي أنواع التوحيد الثلاثة، وأصل العقيدة الأول بدأ بها، وانتهى إليها، فهي

---

(١) بدائع التفسير: ١/١٠٩.
(٢) المصدر السابق: ٥/٤٣٩.

من أعظم ما جاء في كتاب الله، وكلّ ما جاء فيه عظيم.

وأما سورة الأنعام فيقول سبحانه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ۝١﴾.

وفي هذا الافتتاح إشارةٌ إلى ما ورد في السور الكريمة من إبطال مذهب من عَبد النيرات، يقول ابن الزبير: «وأما مناسبةُ الوصف الوارد في سورة الأنعام، فمن حيث ما وقع فيها من الإشارة إلى منْ عَبَدَ الأنوار وجعل الخير من النور، والشرَّ من الظلمة.

فافتتحها تعالى بوصفه بأنه خالق السموات والأرض، وهي الأجرام التي عنها الظلمات، وفيها الأجرام النيرات، وذكر تعالى أنه خالقُ الأنوار.

وأعاد سبحانه ذكر ما فيه الدلالة البينة على بطلان مذهب من عَبد النيرات أو شيئاً منها في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(١) الآيات، فقال: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾(٢)، ثم قال ـ عليه السلام ـ على جهة الغرب لإقامة الحجة على قومه: ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ۝٧٦﴾، ثم قال ذلك في الشمس والقمر مستدلاً بتغيرها وتقلبها في الطلوع والغروب على أنها حادثةٌ مربوبةٌ مسخرةٌ طائعةٌ لموجدها المنزه

---

(١) سورة الأنعام: ٧٥.
(٢) سورة الأنعام: ٧٦.

عن سمات التغير والحدوث، فقال عليه السلام عند ذلك لقومه: ﴿إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٧٨﴾[١] ... وبان من هذا كله ما افتتحت به السورة من انفراده تعالى بخلق السموات والأرض والظلمات والنور، فوضح التناسب والتلازم»[٢].

ويرى بعض العلماء أن افتتاح سورة الأنعام بهذا إنما هو: «إشارةٌ إلى أول النعم وهي نعمة الوجود ومكانه وزمانه»[٣].

وفي تعليل لطيف للاقتصار على ذكر المخلوقات الأربعة في افتتاح السورة، يقول الطاهر بن عاشور إنه: «تعريض بإبطال عقائد كفار العرب، فإنهم بين: مشركين وصابئة ومجوس ونصارى، وكلهم أثبتوا آلهةً غير الله.

فالمشركون أثبتوا آلهةً من الأرض، والصابئة أثبتوا آلهةً من الكواكب السماوية، والنصارى أثبتوا آلهية عيسى أو عيسى ومريم عليهما السلام، وهما من الموجودات الأرضية. والمجوسُ وهم المانوية ألّهوا النور والظلمة، فالنور إله الخير والظلمة إله الشر عندهم.

فأخبرهم الله تعالى أنه خالق السموات والأرض ... بما فيهن، وخالق الظلمات والنور»[٤]، وهذا كله يكشف شيئاً من

---

(١) سورة الأنعام: ٧٨.
(٢) ملاك التأويل: ١/١٥٦ ـ ١٥٧.
(٣) قطف الأزهار للسيوطي: ١/١١٥.
(٤) التحرير والتنوير: ٧/١٢٧.

التناسب الوثيق بين افتتاح السورة ومضمونها.

وأما سورة الكهف فقد كانت بدايتها بقوله عز وجل: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ۝١﴾

وقد تضمنت[1] السورة الحديث عن: أصحاب الكهف، ولقاء موسى عليه السلام للخضر وما دار بينهما، وذكر ذي القرنين، وبلوغه مطلع الشمس ومغربها، وبنائه سد ياجوج وماجوج، «وكلّ هذا إخبارٌ بما لا مجال للعقل في إدراكه، ولا تعرف حقيقته إلا بالوحي والإنباء الصدق الذي لا عوج فيه ولا أَمَتَ ولا زيغ»[2]، فالصلة واضحة، والمناسبة بينة.

وأما سورة سبأ، فقد جاء افتتاحها بقوله سبحانه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ۝١﴾؛ لأنها تضمنت الحديث عن إعطائه لداود وسليمان تسخير الجبال والطير والرياح وإلانة الحديث، وهذا كله ملكُه وخَلْقُه، فهو سبحانه المسخِّرُ لها، والمتصرفُ بها فيما يشاء.

وأما سورة فاطر فقد بدئت بقوله جل وعلا: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١﴾.

لما ورد في السور الكريمة من «خلق عامري السموات من الملائكة وجعلهم رسلاً أولي أجنحة، وإمساكه السموات والأرض

---

(١) ملاك التأويل: ١/١٥٧.
(٢) المصدر السابق.

أن تزولا»[١].

هذا ما جاء في كتاب الله العزيز من افتتاح بالحمد، وإتباعه بصفات ملائمة لغرض كل سورة، فأصبح هذا الأسلوب سنةً حميدةً لكل متكلم وكاتب جعل كتابَ الله قدوته.

وبعد أن وقفنا على بيان بلاغة آيات الحمد التي افتتحت بها بعض السور، وبيّنا الصلة بين مضمون كل سورة وملاءمته لما تبع جملة الحمد من صفات، فإننا سنذكر نماذج من الافتتاحات بالحمد.

فقد اقتدى الخطباء والكتابُ والمؤلفون بهذا الأسلوب، فطرزوا به مقدمات خُطبهم، ودونوه في افتتاحات مؤلفاتهم. وصدروا به مقدماتهم.

«فكان افتتاحُ الكلام بالتحميد سنة الكتاب المجيد لكل بليغ مُجِيْد. فلم يزل المسلمون يلقبون كلّ كلام نفيس لم يشتمل في طالعه على الحمد بالأبتر، أخذاً من حديث أبي هريرة: كلُّ أمر ذي بالٍ لا يبدأ فيه بالحمد لله أو بالحمد فهو أقطع»[٢].

ومن هنا جاء الحث على البدء بالتحميد، فهذه خطبة الحاجة التي كان رسوله الله ﷺ يُعلمُها أصحابه تبدأ بالحمد مؤكداً

---

(١) ملاك التأويل: ١/١٥٨.

(٢) رواه الإمام أحمد عن أبي هريرة مرفوعاً (كل أمر ذي بال لا يفتح بذكر الله عز وجل فهو أبتر، أو قال أقطع) المسند: ٢/٣٥٩. ورواه ابن ماجه بلفظه المذكور سنن ابن ماجه: ١/٦١٠، حديث رقم: ١٨٩٤، كتاب النكاح. وانظر: قطف الأزهار: ١/١٢٥.

«إن الحمدَ لله نحمده ونستعينه ونستغفره»[١]، وفي بعض الروايات[٢] تبدأ بالحمد دون إنّ.

وصار كثيرٌ من السلف يبدؤون بهذه الخطبة، ويصدرون بها مؤلفاتهم[٣]، وربما اقتصر بعضهم على التحميد فحسب، وأضاف إليه من صفات الله جل وعلا ما يلائم موضوعه، على منهج القرآن الكريم في هذا الأسلوب كما عرفناه آنفاً.

ولنذكر بعض الأمثلة لذلك.

ففي مقدمة الشيخ أبي الثناء محمود الشافعي لكتابه في الأدعية المسمى: (دواء المصاب في الدعاء المجاب) قال: الحمدُ لله سامع الدعاء ودافع البلاء[٤].

وقال ابن الجوزي رحمه الله في مقدمة خطبة له عن وفاة الرسول ﷺ:

الحمد لله الذي استأثر بالبقاء[٥].

وبدأ صفيّ الدين الحلي كتابه في البلاغة المسمى نتائج الألمعية في شرح الكافية البديعية بقوله: الحمد لله الذي حلل لنا سحر البيان[٦].

---

(١) خطبة الحاجة لمحمد ناصر الدين الألباني: ١٠.
(٢) المصدر السابق، حاشية رقم: ١.
(٣) عدد الألباني بعض من التزم بها، انظر: خطبة الحاجة: ٣٢.
(٤) خزانة الأدب لابن حجة: ١/٤٦.
(٥) المصدر السابق.
(٦) المصدر السابق.

وبدأ ابن حجة الحموي شرح بديعته بقوله: الحمد لله البديع الرفيع[١].

وعز الدين الموصلي جعل قوله: الحمد لله بديع السموات والأرض مقدمةً لكتابه التوصل بالبديع للتوسل بالشفيع[٢].

وصدّر ابن الأبار كتابه المسمى إعتاب الكتُّاب بقوله: الحمد لله الذي يعفو عن السيئات[٣]، لأن موضوع الكتاب حول إقالة العثرات، واغتفار السيئات، جمع فيه مؤلّفه طُرَفاً من القصص في هذا الموضوع مما وقع بين الكُتّاب والأمراء.

ويذكر أسامة بن منقذ أنه: «ينبغي أن يكون ابتداء القصيدة أو الرسالة ما يدل على معنى المقصود، مثل قولهم في أول كتب الفتوح: الحمد لله الغالب، وفي أول كتب العهود: الحمد لله الواهب»[٤].

فهذا كُله من حسن الابتداء وبراعة الاستهلال، وينبغي لنا أن نتذكر أن الإسراف والتعسف في إيجاد المناسبة ربما يوقع في محظور شرعي، ولهذا فلا بد من العناية والتدقيق في اختيار ما أجازه الشرع مما نرغب في ذكره بعد جملة الحمد.

ولنأخذ نموذجاً لذلك مما أورده فضيلة الشيخ بكر أبو زيد

---

(١) شرح الكافية البديعية، ص: ٥١.
(٢) خزانة الأدب: ١/١٧.
(٣) التوصل بالبديع: ٥ب.
(٤) البديع في البديع في نقد الشعر: ٤١٥.

في معجم المناهي اللفظية:

أورد ما سئل عنه ابن رشد من قول الخطيب: الحمد لله الواحد الصمد الذي لا والد له ولا ولد، فأجاب ابن رشد: «بإنه لا وجه للمنع من ذلك لأنه معنى ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾»[(١)].

وأما النموذج الثاني فهو مما يُنهى عنه من مثل قول هشام بن عمار: الحمد لله الذي تجلّى لخلقه بخلقه، وقد استنكر الإمام أحمد رحمه الله ذلك، وقال الذهبي رحمه الله: «فهذه الكلمة لا ينبغي إطلاقها، وإن كان لها معنىً صحيحٌ، لكن يحتجُّ بها الحلوليُّ والاتحاديُّ، وما بلغنا أنه سبحانه تجلى لشيء إلا بجبل الطور فصيره دكاً، وفي تجليه لنبينا ﷺ اختلاف أنكرته عائشة، وأثبته ابن عباس»[(٢)].

ولذلك كله فلا بد من الاحتكام للشرع في اختيار صيغ ما بعد جملة الحمد، فما كان جائزاً استعملناه، وما كان منهياً عنه تجنبناه.

وأما مجيء آية الحمد في الختام، فقد كانت بصيغة واحدة لم تتغير هي قوله تعالى: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾؛ لأن هذه الصيغة هي المشروعة للمؤمنين عند ختم أعمالهم وانقضاء أُمورهم، كما وصفهم الله تعالى في سورة يونس بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ

---

(١) معجم المناهي اللفظية: ١٤٨.

(٢) المصدر السابق: نقلاً عن سير أعلام النبلاء: ١١/ ٤٣١.

ٱلْأَنْهَٰرُ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٩﴾ دَعْوَىٰهُمْ فِيهَا سُبْحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠﴾﴾.

ولما كان حسنُ الختام وبراعته أو حسن المقطع عند البلاغيين يدور حول ختم الكلام بما «يحسن السكوت عليه، لأنه آخر ما يبقى في الأسماع، وربما حفظ دون غيره، لقرب العهد به»(١)، فإن خير ما يختم به الكلام هو ما اختاره سبحانه ليكون آخر كلام المؤمنين، لما فيه من «اعتراف المؤمن وعلمه بانفراد موجوده جل وتعالى بالخلق والأمر وملك الدارين، وأهليته سبحانه وتعالى لكل ما تضمنت الأوصاف كلها في السور»(٢) التي ورد فيها الحمد وما تبعه من صفات.

ونختم الحديث عن آيتي الحمد ببيان بعض النكات البلاغية بصورة مجملة.

النكتة الأولى: مجيء جملة الحمد خبرية إنشائية في وقت واحد، لتحقق ما تختص به كل جملة، يقول في ذلك الطاهر بن عاشور: «والحق الذي لا محيد عنه أن الحمد لله خبر مستعمل في الإنشاء، فالقصد هو الإنشائية لا محالة، وعدل إلى الخبرية لتحمل جملة الحمد من الخصوصيات ما يناسب جلالة المحمود بها من الدلالة على الدوام والثبات والاستغراق والاختصاص والاهتمام.

---

(١) شرح الكافية البديعية للحلي: ٣٢٣.
(٢) ملاك التأويل: ١/١٥٨.

وشيء من ذلك لا يمكن حصوله بصيغة إنشاء نحو: حمداً لله، أو أحمدُ لله حمداً»(١).

النكتة الثانية: مجيء جملة الحمد لله اسمية أولى من الفعلية، لدلالة الاسمية على الثبوت والاستمرار، والدلالة على العموم المستفاد من أل الجنسية،

ولو جاءت جملة الحمد فعليةً كقولنا أحمد الله، لكان الفرق بينها وبين الاسمية من وجوه(٢):

الأول: أن (أحمدُ الله) يفيد كون القائل حمده فحسب، وأما الحمد لله فيفيد أنه كان محموداً قبل حمد الحامدين، فهو محمود من الأزل إلى الأبد.

الثاني: أن الحمد لله يقتضي أن الحمد حق لله، يستحقه لذاته . . . بخلاف أحمدُ الله فلا يدل على ذلك.

الثالث: أن قول الإنسان أحمدُ الله فيه نسبةُ الفعل إلى نفسه، وهو أعجز من أن يحمدَ الله حقّ حمده، والحمد لله معناه أنه محمودٌ بجميع حمد الحامدين.

النكتة الثالثة: في سرّ إيثار لفظ الجلالة (الله) بعد الحمد دون غيره من أسمائه سبحانه وتعالى، لأن لفظ الجلالة (الله) لا يقومُ مقامه لفظ آخر «لأن سائر أسمائه تعالى مشتقةٌ من معنى، فلو

---

(١) التحرير والتنوير: ١/ ١٦٢.
(٢) انظر: قطف الأزهار: ١/ ١٢٠، ١٢١.

قيل الحمدُ للعظيم، أفاد أن الحمد له لعظمته، وكذلك باقي الأسماء، والحمد لله يفيد أن الحمد له لذاته، ولاختصاصه به تعالى دون سائر الأسماء»[١]، ولأن (الله) اسم للذات الجامعة لصفات الكمال، فالحمد لله حمدٌ له على جميع الصفات الكمالية بخلاف غيره من الأسماء[٢].

(١) المصدر السابق: ١/١١٨، ١١٩.
(٢) المصدر السابق: ١/١٢١.

الموضوع الثاني:

التشابه بين قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾﴾ وقوله عز وجل في سورة يس: ﴿وَسَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠﴾﴾

فالآيتان أيها القارىء الكريم متفقتان في كل كلماتها، ولكن آية يس جاءت قبلها الواو العاطفة، ولم يأت ذلك في آية البقرة، فما سبب ذلك؟.

أقول ـ وفقنا الله وإياكم لكل خير ـ إن البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ومعرفة السياق الذي وردت فيه الآيتان يوضح السبب، ويكشف الغاية.

فما ورد في سورة البقرة ليست آيةً كاملة، وإنما هي جزء من آية، وعندما نقرأ الآية كاملة ندرك أنه لا وجه لوجود الواو قبل كلمة سواء، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾﴾، فسواء وما بعدها خبرُ إن، وكونه خبراً له طريقان[١]:

الأول: أن تكون كلمة سواء اسماً مرفوعاً على أنه خبر إنّ، وما بعد سواء يكون مرفوعاً به على الفاعلية، كأنه قيل إن الذين كفروا مستوٍ عليهم إنذارك وعدمه.

---

(١) حاشية محي الدين زاده: ١/١١١، وإعراب القرآن وبيانه: ١/٢٨.

الثاني: أن يكون: أأنذرتهم أم لم تنذرهم في محل رفع على الابتداء، ويكون قوله (سواء) مرفوعاً على أنه خبرٌ مقدم لما بعده، وتكون الجملة الاسمية خبر إنّ، ويكون المعنى إن الذين كفروا إنذارك وعدمه سيانٌ عليهم في عدم حصول النفع لهم.

والطريق الثاني أرجح إعراباً؛ لأن كون ما بعد سواء مبتدأً أظهر من كونه فاعل سواء، لأن سواءَ اسمٌ غير مشتق، فتنزيله منزلة الفعل وإعماله كعمل الفعل خلافُ الظاهر(١) والله أعلم.

أقول لعلك أخي القارىء أدركت أنه لا وجه لوجود الواو قبل سواء في سورة البقرة، لأنها لا تأتي بين المبتدأ والخبر.

وأما مجيئها في بداية آية يس، فلأن الأمر مختلفٌ، والسياق متغير.

والآية في يس آية كاملةٌ جاءت بعد مجموعة من الآيات تتحدث عن أولئك القوم الغافلين الذين حق عليهم القول، فلم يؤمنوا، بعد أن عُرض عليهم الحق فرفضوه، فعوقبوا بالطبع على قلوبهم، وجعل الأغلال في أعناقهم، وحُجز عنهم الإيمان، وغمرهم الجهل والشقاء.

وكأن الآية الكريمة موضوع حديثنا بمعنى: «وكيف يؤمن من طُبع على قلبه، ورأى الحق باطلاً، والباطل حقاً»(٢)، فصار مجيءُ الواو في بداية الآية مناسباً ليعطفها على ما قبلها، وبهذا السبب علل

---

(١) حاشية زاده: ١/١١١، وإعراب القرآن وبيانه: ١/٢٨.

(٢) تيسير الكريم الرحمن لابن سعدي: ٤/٢١٩.

مجموعة[١] ممن كتب في المتشابه اللفظي، وجعلوا الواو عاطفةً.

ويمكن أن تكون الواو للاستئناف، لأن «الكلام مستأنفٌ مسوقٌ لبيان شأنهم بطريق التوبيخ بعد بيانه بطريق التمثيل»[٢]، وعلى أي وجه كانت الواو، فوجودها مما يتطلبه المقام في سورة يس؛ لأن الآيات موضوعها واحد، فهو وصفٌ لحالة أولئك الغافلين الذين طبع على قلوبهم، واقرأ أخي الكريم من قوله عز وجل في سورة يس: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أُنذِرَ ءَابَآؤُهُمْ فَهُمْ غَٰفِلُونَ ۝٦﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ۝٩ وَسَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝١٠﴾ ليزداد يقينك بإعجاز القرآن، وأن كل حرف فيه له معنى يؤديه، وغايةٌ يوصلها إلى قارئه، واضرب صفحاً عمن يقول بزيادة بعض الحروف فيه، واعلم علم اليقين أن كل حرف لا يمكن الاستغناء عنه، ولا تبديله بغيره، ولا عجب من ذلك فهو من لدن حكيم خبير.

بعد هذا العرض الذي تبيّن منه الفرق بين ما ورد في سورة البقرة وآية يس، وأن السبب يعود إلى اختلاف المقام في الآيتين، بعد ذلك كله، نعرض بعض اللطائف البلاغية عن الآيتين على النحو التالي:

أولاً: عندما نتأمل آية سورة البقرة من بدايتها ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦﴾ نجد أنها فصلت

---

(١) انظر: البرهان للكرماني: ١١٤، وكشف المعاني لابن جماعة: ٨٨، وفتح الرحمن للأنصاري: ٢١.

(٢) إعراب القرآن وبيانه: ٨/ ١٧٩.

عما قبلها، وقد يقول قائل: لماذا هذا الفصل؟ فإذا كان ما قبلها من آيات يتحدث عن المؤمنين وهدايتهم، فهذا لا يمنع الوصل، لأن الحديث ـ هنا ـ عن الكافرين، وإذا كان الأمر كذلك فلم لم «يعطف قصتهم على قصة المؤمنين كما عطف في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝١٤﴾[(١)]»[(٢)].

أقول: إن بين الموضعين فرقاً، فما في سورة البقرة يختلف عما في الانفطار، فالآيات الأولى في سورة البقرة جاءت لذكر الكتاب وتعظيمه وبيان شأنه، وأما الآية التي نتحدث عنها فمسوقةٌ لبيان تمرد الكافرين وانهماكهم في الضلال[(٣)]، فكأن الآيات الأُول في البقرة لبيان حال الكتاب، وهذه الآية لبيان حال الكفار، ومن هنا يتضح أن الغرض مختلفٌ، فليس بينهما ما يدعو للعطف، بخلاف ما في الانفطار «فإن بين الغرضين، وهما الفوز بالجنة والدخول في النار تضاداً، وهو من المناسبات المعتبرة، كما قال أهل العربية[(٤)]: الجامع بين الشيئين قد يكون تضادهما كالسواد والبياض، أو شبه تضاد كالسماء والأرض»[(٥)].

ثانياً: نلحظ أن سواء عُديت بعلى، ولم تعلق بعند مثلاً فيقال سواء عندهم، والسبب في ذلك أن التعدية بعلى تفيد استعلاء الاستواء وتمكنه، وأنه لا مصرف عنه ولا تردد

---

(١) سورة الانفطار: ١٣ ـ ١٤.
(٢) تفسير البيضاوي: ١/١٣٥.
(٣) المصدر السابق: ١/١٣٦.
(٤) مفتاح العلوم للسكاكي: ٢٥٤، ٢٦٨. وانظر: حاشية الشهاب: ٢٥٨، ٢٥٩.
(٥) حاشية الكازروني (تفسير البيضاوي): ١/١٣٦.

فيه[١]، وهذا لا يتحقق حين تعلق سواء بكلمة عند.

ثالثاً: في سرّ العدول عن المصدر إلى الفعل في أنذرتهم، لأنه بالإمكان أن يقال: ما الفرق بين مجيء الآية كما هي، وقولنا سواء عليهم إنذارك وعدمه؟.

أقول: إن التعبير بالمصدر يفيد أن المعنى إنما حصل في هذا الوقت دون ما قبله[٢]. وأما التعبير بالفعل فلما فيه من إفادة التجدد[٣]، فيكون المعنى ـ حينئذ ـ أنه ﷺ أحدث الإنذار وجدده «فأدى الأمانة، وبلغ الرسالة، وإنما لم يؤمنوا لسبق الشقاء ... لا لتقصير منه ﷺ، فهو وإن أفاد اليأس (منهم) ففيه تسليةٌ للنبي ﷺ»[٤]. وقد تحقق ذلك من خلال اقتران الفعل بالزمن ودلالته على التجدد، وأما المصدر فلاقتصاره على الحدث مجرداً.

رابعاً: في إيثار لفظ الإنذار على غيره مثل التخويف أو الإشعار، ويتبين السبب حين نعرف أن «الإنذار إخبارٌ فيه تخويف، كما أن التبشير إخبارٌ فيه سرور»[٥]، كما صرح بذلك الراغب في المفردات. وبهذا يتبين أن الإنذار ليس تخويفاً فحسب، وإنما هو إخبار مصحوب بتخويف.

وأما الفرق بين الإنذار والإشعار، فقد أوضحه ابن عطية،

---

(١) التحرير والتنوير: ١/ ٢٤٩.
(٢) قطف الأزهار: ١/ ١٨١.
(٣) تفسير البيضاوي: ١/ ١٤٠.
(٤) حاشية الشهاب: ١/ ٢٧٠.
(٥) المفردات للراغب: ٤٨٧.

فالإنذار: «لا يكون إلا في زمن يسع الاحتراز، فإن لم يسع فإشعارٌ لا إنذار»[١].

وهذا يؤكد إتاحة الفرصة لأولئك الغافلين، ولكنهم لم يستثمروها. فسبحان من أحكم هذا الكتاب المجيد!!.

خامساً: قد يسأل أحدنا عن السرّ في الاقتصار على الإنذار دون التبشير في الآية، أقول ـ وفقني الله وإياكم لكل خير ـ: إن حال أولئك المُنذرين وما هم فيه من غفلة وانصراف يتطلبُ التحذير مما هم فيه، لأن الإنذار كما يقول البيضاوي: «أوقعُ في القلب، وأشدُّ تأثيراً في النفس، من حيث إن دفع الضرر أهم من جلب النفع، فإذا لم ينفع فيهم الإنذار، لم تنفع فيهم البشارة من باب أولى»[٢]، ويقول الشهاب الخفاجي: إن الكافر ليس أهلاً للبشارة.[٣].

سادساً: ختمت الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿لا يؤمنون﴾، وهي جملة لم توصل بالواو؛ لأن فصلها متعين، فهي جملةٌ مفسرة[٤] لإجمال ما قبلها، ومؤكدةٌ له؛ ولكمال الاتصال بين الجملتين، فلا وجه لمجيء الواو قبلها[٥]، والله أعلم.

---

(١) قطف الأزهار: ١/١٨١، وانظر: حاشية الشهاب: ١/٢٧٣.
(٢) تفسير البيضاوي: ١/١٤١.
(٣) حاشية الشهاب: ١/٢٧٣.
(٤) حاشية الشهاب: ١/٢٧٤.
(٥) يقول عبد القادر الجرجاني: إنها مؤكدة لقوله تعالى: سواء عليهم ... الدلائل: ٢٢٨.

الموضع الثالث:

التشابه بين قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٧﴾.

وقوله عز وجل في سورة النحل: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ۝١٠٨﴾

فالآيتان موضوعهما واحد هو الحديث عن الكافرين الذين لم ينتفعوا بطرق العلم والخير، فلا مطمع فيهم، ولا خير يرجى عندهم، فَسُدَّتْ عنهم أبواب الإيمان بسبب كفرهم وجحودهم ومعاندتهم بعدما تبيّن لهم الحق.

أيها القارىء الكريم لعلك تتساءل عما ورد من اختلاف بين الآيتين مع أن موضوعهما واحد، وألفاظهما متشابهة.

فلماذا ورد (خَتَم) في آية البقرة، و(طَبَع) في آية النحل؟.

ولِمَ تكرر الجارُ في آية البقرة مع السمع والأبصار، ولم يتكرر في آية النحل؟.

وما السبب في عدم مجيء كلمة غِشَاوة بعد الأبصار في آية النحل، كما جاءت في آية البقرة؟.

وما سبب مجيء الفاصلة مختلفةً في الآيتين، ففي آية البقرة ﴿ولهم عذابٌ عظيم﴾، وفي آية النحل: ﴿وأولئك هم الغافلون﴾؟.

حتى نعرف ذلك كله أيها القارىء الكريم، لا بد من الوقوف عند كلٍّ مسألة منها بشيء من التفصيل.

المسألة الأولى: الختمُ والطبعُ، والفرق بينهما:

يشترك اللفظان في دلالتهما على معنى التغطية على الشيء والاستيثاق منه، فلا يدخله شيء ولا يخرج منه شيء[(١)]، ولهذا عدَّهما[(٢)] عددٌ من العلماء من الألفاظ المترادفة.

ويختلف اللفظان في: «أن الطبعَ ختمٌ يصيرُ سجيّةً وطبيعةً، فهو تأثيرٌ لازمٌ لا يفارق»[(٣)]، ومنه الطبعُ والطبيعةُ بمعنى السجية التي جُبِلَ عليها الإنسان.

ومن خلال هذا التفريق بين اللفظين يمكن أن ندرك سرَّ مجيء كُل كلمة في آيتها، فقد «جاء التعبير بلفظ خَتَم في الآية الأولى تعليلاً لقوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا سواءٌ عليهم أأنذرتهم أم لم تُنْذرهم...﴾ فلما قال [الله جل وعلا]: ﴿لا يؤمنون﴾، قال: ﴿ختم اللهُ على قلوبهم﴾ بياناً للعلة المانعة والسبب الحاجز الذي جعل النذارة لا تصل إلى قلوبهم، فهم لا يؤمنون؛ لأن الله قفل على قلوبهم فلا يصل إليها الإيمان بسبب عنادهم وشقاوتهم.

وجاء لفظُ طَبَع في الآية الثانية؛ ليكون بياناً وعلامةً دالةً بعد

---

(١) انظر: بدائع التفسير: ١/٢٦٥ ـ ٢٦٦، وبصائر ذوي التميز: ٣/٤٩٤، وأسرار الترادف: ٧٩، ونظم الدرر: ١/٩٦، ٩٧.

(٢) انظر: الكشاف: ١/١٥٥، وأسرار الترادف: ١/٩٦.

(٣) بدائع التفسير: ١/٢٦٦.

قوله تعالى: ﴿وأنَّ اللهَ لا يهدي القومَ الكافرين * أولئك الذين طَبَعَ اللهُ على قلوبهم﴾ فلما قال الله جل وعلا: ﴿وأن الله لا يهدي القومَ الكافرين﴾ قال الذين طبع الله على قلوبهم. أي أن علامة الكافرين تتمثل في قسوة قلوبهم وغفلتها وما عليها من ران، ولهذا جاء (الطبع) صلةً تُبيِّن إبهاماً في الاسم الموصول وتُخصِّصُه وتدلُّ عليه»[1]، ومما يعضد ذلك أن آية البقرة التي جاء فيها لفظ ختم كانت فاصلتها ﴿ولهم عذاب عظيم﴾، وأما آية النحل فجاءت الفاصلة فيها: ﴿وأولئك هم الغافلون﴾ فالفاصلة في آية البقرة بيانُ الحكم عليهم، وفي آية النحل بيان صفتهم، وهذا أنسبُ ما يكون لمعنى طبع، والله أعلم.

المسألة الثانية: تكرُّرُ الجارِّ في آية البقرة دون آية النحل:

لعلك أخي القارىء تتساءل عن السرّ في عدم مجيء حرف الجر (على) قبل كلمتي سمعهم وأبصارهم في آية النحل كما جاء في آية البقرة؟!.

أقول وبالله التوفيق: إن الأمر مرتبط بمعنى الآيتين، وبمعنى ختم وطبع كما عرفناه آنفاً.

فلما كان المراد من الختم القُفْلَ والإغلاق على منافذ العلم: القلوب والسمع والأبصار ناسبَ تكرار الجار مع كلٍ من السمع والأبصار، لأن في تكراره معهما يتحقق أمران:

أولهما: شدةُ الختم في الموضعين[2]: لأن الختم على الشيء

(١) أسرار الترادف: ٨٠.
(٢) انظر: الكشاف: ١/ ١٦٤، وتفسير الرازي: ٢/ ٤٩، وتفسير البيضاوي: ١/ ١٥٤، =

وعلى ما يوصل إليه ـ كما يقول الشهابُ الخفاجي ـ «أشدُ من الختم عليه وحده أو عليهما معاً، فإن ما يوضع في خزانة إذا خُتمت خزانته وخُتمت داره كان أقوى في المنع منه»[(١)].

وثانيهما: استقلال كُل موضع بختم خاص[(٢)]: فللقلوب ختم، وللسمع ختمٌ آخر، «وذلك لأن ملاحظة معنى الجارّ في كل من الموضعين تقتضي أن يُلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المتعدي به، فكأن الفعل مذكور مرتين، وذلك يدل على أن كل واحدٍ منهما مختومٌ عليه بختم على حدة، وأن ختم القلوب مغايرٌ لختم السمع.

وقد فرّق النحويون بين: مررتُ بزيدٍ وعمرو، ومررتُ بزيدٍ وبعمرو، فقالوا: في الأول مرورٌ واحد، وفي الثاني مروران»[(٣)].

وقد يقال إن هذا الأمر يتحقق بالعطف فحسب، لأن «العطف أيضاً يقتضي تعلق الفعل لكل من المعطوف والمعطوف عليه، فكأن الفعل مذكورٌ مرتين فلا حاجة إلى تكرير الجار لأجل هذا الغرض.

والجواب: أن دلالة العطف غير مسلّم بها، ولو سلمنا فإن في تكرير الجار دلالةً أخرى على ذلك الغرض فكان أتم»[(٤)]، وليس

= وحاشية الشهاب: ١/٢٩٢، وحاشية الكازروني: ١٨/١٥٤، وحاشية زاده: ١/١٢٢، وقطف الأزهار: ١/١٨٣.

(١) حاشية الشهاب الخفاجي: ١/٢٩٢.

(٢) انظر: تفسير أبي السعود: ١/٦٧، حاشية الشهاب: ١/٢٩٢، والتحرير والتنوير: ١/٢٥٨، وحاشية زاده: ١/١٢٢.

(٣) حاشية زاده: ١/١٢٢، وانظر: حاشية الشهاب: ١/٢٩٢.

(٤) حاشية الكازروني: ١/١٥٤.

العطف كالتصريح بالعامل[(١)].

وأما آية النحل فلم يتكرر الجار فيها لأن المراد من طَبَع - كما مرّ بنا - بيانُ السمة والعلامة، وهذا أمرٌ لا يحتاجُ في بيانه والدلالة عليه إلى تكرار الجار.

المسألة الثالثة: في عدم ورود كلمة غشاوة بعد الأبصار في آية النحل كما جاءت في آية البقرة.

والسبب في ذلك أن آية البقرة المقصود بالختم فيها الإغلاق والقفل، وهو خاصٌ بالقلوب والسمع فحسب، وأما الأبصار فلا تدخل في حيز الختم. لأن تغطية الأبصار ليس بختمها، وإنما هو بما عليها من غشاوة، كما سنعرف ذلك لاحقاً.

ولما كان المرادُ من الطبع في آية النحل هو بيان السمة والعلامة لم تَرِدْ كلمةُ غشاوة التي تمثل التغطية، وسيأتي تفصيل الحديث عن إيثار الختم للقلوب والسمع، وإيثار الأبصار بالغشاوة لاحقاً إن شاء الله

المسألة الرابعة: وقفة عند الفاصلة في الآيتين:

فقد ختمت آية البقرة بقوله تعالى: ﴿ولهم عذابٌ عظيم﴾، لأن مقدمة الآية تضمنت حكماً بختم الله على منافذ العلم لهؤلاء الكافرين بسبب كفرهم وانصرافهم عن دعوة الحق، فكان المناسب أن تختم الآية ببيان مصير هؤلاء ومآلهم، فكان ذلك في قوله عز وجل:

---

(١) انظر: التحرير والتنوير: ١/ ٢٥٨.

﴿ولهم عذابٌ عظيم﴾.

وأما آيةُ النحل فقد خُتمت بقوله سبحانه: ﴿أولئك هم الغافلون﴾، لأن المراد من (طَبع) في بداية الآية بيانُ السمة والعلامة، ولهذا ختمت ببيان صفة وعلامة من أهم صفاتهم هي الغفلة، جاء بيانها بأسلوب القصر عن طريقين: تعريف الطرفين، وضمير الفصل، ليُفهم من ذلك أن شدة اتصافهم بالغفلة وتمكنها منهم كأنهم اختصوا بها دون غيرهم.

فتأمل أخي القارىء كيف يتعانق بدايةُ الآي مع خاتمته بانسجام لا نظير له، لتعلم أحد أسباب إعجاز هذا القرآن العظيم.

المسألة الخامسة: عن تقديم لفظ القلوب في الآيتين على لفظي السمع والأبصار، وكذا تقديم السمع على الأبصار في الآيتين:

أما تقديم القلوب فقد أورد أبو السعود في تفسيره تعليلاً لطيفاً لذلك إذ يقول: «وتقديم خَتم قلوبهم للإيذان بأنها الأصل في عدم الإيمان، وللإشعار بأن ختمها ليس بطريق التبعيّة بختم سمعهم بناءً على أنه طريق إليها، فالختم عليه ختمٌ عليها!.

بل هي مختومةٌ بختم على حدة، ولو فرض عدم الختم على سمعهم فهو باق على حاله حسبما يُفصح عنه قوله تعالى [في سورة الأنفال]: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾﴾»[1]، وهذا يؤكد ما ذكرناه من دلالة آية البقرة على استقلال القلوب بختم والسمع بختم آخر.

---

(١) تفسير أبي السعود: ١/٦٧، وانظر: نظم الدرر للبقاعي: ١/٩٦ ـ ٩٧.

وكأني بأحد الإخوة القراء يقول: فلماذا تأخر القلب عن السمع في قوله جل وعلا في سورة الجاثية: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾﴾.

أقول ـ والله اعلم ـ إن المراد في آيتي البقرة والنحل: «بيان إصرار أولئك على الكفر وعدم قبول الإيمان الذي معناه ـ أو عمدة معناه ـ التصديق، وهو متعلقٌ بالقلب، فمقتضى هذا المقام تقديمه، والمقصود في الجاثية بيان عدم قبول النصح والعظة، وهي ما يتعلق بالسمع، فالمناسبُ ثمةَ تقديمُه»[1]، ومن هنا يتبين أن التقديم والتأخير مبنيٌّ على المعنى المراد من الكلام، فلم يرد الترتيب اعتباطاً، فهو من لدن حكيم خبير.

وأماتقديم السمع على الأبصار: فقد اجتهد العلماء في تعليل ذلك، ولحظوا أنه عند اجتماع السمع والبصر في القرآن يقدمُ السمع غالباً، بل اتكأ بعضهم على ذلك ليجعل منه حجةً على تفضيل السمع على البصر، وساقوا أقوالاً عديدة في تفضيل السمع أُوجزُها فيما يلي:

١ـ أن الله قرن بذهاب السمع ذهاب العقل، ولم يقرن بذهاب النظر، إلا ذهاب البصر، وذلك في قوله جل وعلا: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تَهْدِى ٱلْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [سورة يونس].

٢ـ أن الإنسان بالسمع ينال غاية السعادة من سماع كلام الله

---

(١) حاشية الشهاب: ١/٢٩١.

وكلام رسولهﷺ.

٣ـ أن السمع شرط النبوة بخلاف البصر، ولذلك لم يبعث الله رسولاً أصم، ومن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم من كان مبتلى بالعمى.

٤ـ أن السمع وسيلةٌ لبلوغ دعوة الأنبياء إلى الأمم على وجه أكمل من بلوغها بواسطة البصر لو فُقد السمع.

٥ـ أن السمع يردُ إليه الأصوات المسموعة من الجهات الستّ بدون توجّهٍ، بخلاف البصر فإنه يحتاج إلى التوجه بالالتفات إلى الجهات غير المقابلة.

٦ـ أن فقد السمع إذا كان خَلقياً يتبعه فقد النطق.

٧ـ أن فاقد السمع أقل علماً من فاقد البصر، بل إن أعداداً كثيرةً من العلماء ممن فقدوا أبصارهم، وتراجم العلماء تنبىء بذلك على مرّ العصور، بخلاف فاقدي السمع، فلم يشتهر منهم أحد اللهم إلا إذا كانت إصابته بالصمم على كِبَرٍ.

٨ـ أنه بالسمع تؤخذ علوم السابقين واللاحقين ويدرك الغائب والحاضر، ولا يدرك بالبصر إلا المحسوسات الحاضرة.

هذه أهم أسباب تفضيل السمع على البصر عند جمهرة[1] من أهل العلم.

---

(١) انظر: تفسير الرازي: ٢/٤٩، وبدائع الفوائد: ٣/١٤١، وكشف المعاني: ٨٨ ـ ٨٩، وقطف الأزهار: ١/١٨٣، وتفسير أبي السعود: ١/٦٧، والتحرير والتنوير: ١/٢٥٨، وصفاء الكلمة: ١٣٧.

وأما الذين فضلوا البصر فقد ذكروا من الأسباب[١]:

١ـ أن أفضل النعيم النظرُ إلى الرب تعالى وهو يكون بالبصر.

٢ـ أن الذي يراه البصرُ لا يقبل الغلط بخلاف ما يُسمع، فإنه يقع فيه الغلط والكذب والوهم.

٣ـ أن مدرك البصر أتم وأكمل.

٤ـ أن محل البصر أحسن وأكمل وأعظم عجائب من محل السمع، وذلك لشرفه وفضله.

وقد نقل ابن القيم عن شيخه ابن تيمية رحمهما الله تعالى قولاً منصفاً في هذه المسألة، فقال: «قال شيخنا: والتحقيق أن السمع له مزيةٌ والبصر له مزيةٌ، فمزية السمع العموم والشمول، ومزية البصر كمال الإدارك وتمامه، فالسمع أعمُ وأشمل، والبصر أتم وأكمل، فهذا أفضل من جهة شمول إدراكه وعمومه، وهذا أفضل من جهة كمال إدراكه وتمامه»[٢].

أقول ـ وفقني الله وإياكم ـ: إن ما ذكره أولئك العلماء الأفاضل من أن تقديم السمع غالباً في القرآن الكريم إنما كان لفضله على البصر ليس قولاً مطرداً، لأن التقديم لا يدل على الأفضلية باطراد، بل هو أحد أسبابها، فالتقديم يكون لأحد خمسة أسباب هي: الزمان، أو الطبعُ، أو الرتبة، أو السبب، أو الفضل والكمال[٣] والذي يحدد هذا هو المقام.

---

(١) انظر: بدائع الفوائد: ٣/ ١٤٢.
(٢) بدائع الفوائد: ٣/ ١٤٢.
(٣) انظر: بدائع الفوائد: ١/ ٥٨.

فالسمع والبصر وسيلتان من وسائل اتصال الإنسان بعالمه الخارجي فإذا كان الترتيب بحسب المنافع جاء السمع ثم البصر ثم الفؤاد، كما قال سبحانه في سورة النحل: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٧٨﴾، وكقوله جل وعلا في سورة الإسراء: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ۝٣٦﴾.

ولو تأملنا ما تقدم فيه البصر على السمع في القرآن، لوجدنا الأمر مختلفاً، ففي سورة الم السجدة يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا۟ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ رَبَّنَآ أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَٱرْجِعْنَا نَعْمَلْ صَـٰلِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ ۝١٢﴾.

فهذه الآية تصف مشهداً من مشاهد يوم القيامة، فما كان الكفار يسمعون عنه في حياتهم الدنيا ويكذبونه، أصبحوا يرونه بأبصارهم ولا مجال لتكذيبهم له، ولذلك كان تقديم البصر هنا هو الملائم للمقام، وتخيل أخي القارىء أنك في حشدٍ تعالت فيه الأصواتُ وتدافعت الأجساد، وعلاه الحر، وأحرقته الشمس، فإن وسيلة البصر في هذا الموقف أكثرُ إدراكاً من وسيلة السمع، وهذا يعضد تقديم البصر في هذا المقام إضافة إلى ما ورد آنفاً.

المسألة السادسة: عن إفراد السمع وجمع القلوب والأبصار:

فالمتأمل للآيتين الكريمتين يلحظ اتفاقهما في مجيء لفظي القلوب والأبصار بصيغة الجمع، وكان مقتضى الظاهر للكلام أن يأتي لفظ السمع مثل أخويه مجموعاً كذلك، ولكنه جاء مفرداً في الآيتين،

ولا بد أن يكون وراء ذلك سرٌّ بلاغيٌّ.

إن ظاهرة الإفراد والجمع في القرآن الكريم من الظواهر التي تستحقُ أن تُفرد لها الدراسات البلاغية، لما تكتنفه ـ كغيرها من مظاهر الإعجاز البلاغي ـ من لطائف وأسرار بلاغية يدرك من ورائها المتأمل لعظمة هذا الكتاب العزيز أنه من لدن حكيم خبير.

ومع أن بعض الأفاضل المعاصرين(١) قد تناول هذه الظاهرة إلا أن المجال يتسع لكثير من الدراسات، وما كتب عن الإفراد والجمع ـ على ما فيه من فضل ـ إلا أنه لم يعرض إلا لنماذج قليلةٍ مما ورد في كتاب الله.

وسيكون لدراسة هذه الظاهرة نصيبٌ في هذا البحث لمجيء عددٍ من الآيات المتشابهات مشتملة على الاتفاق أو الاختلاف في الإفراد والجمع.

ولنعد للحديث عن سرّ الاختلاف في إفراد السمع وجمع القلوب والأبصار.

المتتبع لما قاله العلماء في تعليل إفراد السمع يلحظ أن كثيراً منهم(٢) اتفقوا على ثلاثة أسباب هي:

---

(١) انظر مثلاً: الإعجاز البياني في صيغ الألفاظ: دراسة تحليلية للإفراد والجمع في القرآن، للدكتور محمد الأمين الخضري. وكتاب: صفاء الكلمة، للدكتور عبد الفتاح لاشين: ١٢١ ـ ١٥١.

(٢) انظر: الكشاف للزمخشري: ١/ ١٦٤، تفسير الرازي: ٢/ ٤٩، قطف الأزهار: ١/ ١٨٢، وتفسير أبي السعود: ١/ ٦٧، وحاشية الشهاب: ١/ ٢٩٢، وحاشية زاده: ١/ ١٢٣، والتحرير والتنوير: ١/ ٢٥٥ـ٢٥٦.

الأول: أمنُ اللبس: وقد قيل: «إذا أُمنَ اللبسُ اطّرد إفراد ما حقه الجمع، كما قال الشاعر:

كُلُوا في بعض بطنكم تَعُفُّوا فإنَّ زمانكم زمنٌ خَميْصُ

فذكر بطنكم في موضع بطونكم ... فلو أُلْبَسَ مثلُه لم يَجُزْ»[(١)]؛ لأنه إذا لم يؤمن اللبسُ «بأن يكون مدلول اللفظ أمراً منفصلاً عن الشخص، كالثوب والفرس، فلا يجوز إطلاقُ اللفظ المفرد وإرادة الجمع، فلا يقال: ثوبهم، وفرسُهم عند إرادة الأثواب والأفراس حذراً من اللبس، فإنه يجوز اشتراكُ جماعة في ثوب واحد، وفرس واحد»[(٢)].

السبب الثاني: لأن السمع مصدر، والمصادر لا تجمع إذا لم يُرد منها التنوع[(٣)]، وسنعرف بعد قليل اختلاف السمع من جهة والقلوب والأبصار من جهة أخرى من حيث التنوع.

السبب الثالث: أنه على تقدير محذوف، أي: على حواس سمعهم، أو على جوارح سمعهم، وعلى هذا التقدير يساوي السمع مع أخويه في الدلالة على الجمع.

ومع كثرة دوران هذه الأسباب الثلاثة عند العلماء ـ كما أشرت آنفاً ـ فهي لا تكفي في توضح السرّ البلاغي.

ومن أفضل ما قيل في هذا الموضوع ما أورده الطاهر بن عاشور

---

(١) حاشية الشهاب: ١/ ٢٩٢.
(٢) حاشية زاده: ١/ ١٢٣.
(٣) حاشية الشهاب: ١/ ٢٩٢.

حيث قال: «وقد يكون في إفراد السمع لطيفةٌ رُوعيت من جملة بلاغة القرآن هي أن القلوب كانت متفاوتةً، واشتغالها بالتفكر في أمر الإيمان والدين مختلفٌ باختلاف وضوح الأدلة، وبالكثرة والقلة، وتلقى أنواعاً كثيرة من الآيات، فلكل عقلٍ حظّه من الإدراك، وكانت الأنفس الوحدانية في الآفاق، وفي الأبصار أيضاً متفاوتة التعلق بالمرئيات التي فيها دلائل، فلكل بصرٍ حظّه من الالتفات إلى الآيات المعجزات، والعِبر والمواعظ، فلما اختلفت أنواع ما تتعلقان به جُمعت.

وأما الإسماع فإنما كانت تتعلقُ بسماع ما يُلقى إليها من القرآن، فالجماعات إذا سمعوا القرآن سمعوه سماعاً متساوياً، وإنما يتفاوتون في تدبُّره، والتدبرُ من عمل العقول، فلما اتَّحَدَ تعلُّقُها بالمسموعات جُعلت سمعاً واحداً»[1].

ويشترك مع الطاهر بن عاشور في هذه النظرة عددٌ لا بأس به من العلماء[2]، فالسرّ عندهم في تنوع مدركات القلوب والأبصار فجمعت، وتوحُد مدرك السمع فأفرد.

وقد بدا لي ـ والله أعلم ـ تعليلٌ يعضد التعليل السابق ويقويه، وهو أننا إذا تأملنا الكلمات الثلاث: القلوب والأبصار والسمع، فسنجد أن القلوب والأبصار هما اسمان لعضوين من آلات جسم الإنسان، وأما السمع فليس بآلة، وإنما هو غاية، فالآلاتُ متنوعة في

---

(١) التحرير والتنوير: ١/٢٥٦.

(٢) حاشية الشهاب: ١/٢٩٢، وحاشية الكازروني: ١/١٥٤، وإعراب القرآن وبيانه: ١/٢٩، والإعجاز البياني في صيغ الألفاظ: ٦٩، ٧٠.

أحجامها، وأشكالها، وقُدراتها، ولذلك جُمعت، وأما الغاية فهي واحدة، ولذا أفردت.

ومما يقوى هذا التعليل أنه لما أُريد آلةُ السمع وهي الأُذن جاءت مجموعة كالأعين والقلوب، كما في قوله جل وعلا في سورة الأعراف: ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ٱدْعُوا۟ شُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴿١٩٥﴾﴾، وقوله سبحانه في سورة الأنعام: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾

فالآذان جاءت مجموعةً لأن المراد آلة السمع، وهي كغيرها من الآلات متفاوتة، فالمناسب ـ هنا ـ هو الجمع.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الأبصار لم تأت مفردة إلا في موضع واحد في القرآن الكريم، في قوله تبارك اسمه في سورة الإسراء: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾، والسبب كما يقول أحد الباحثين[(١)]: «إن الكلام هنا عن المسؤولية الذاتية، وهي مسؤولية فردية، فكل إنسان مسؤول عن بصر نفسه، وليس مسؤولاً عن أبصار غيره، ولهذا أفراد لفظ البصر هنا»[(٢)]، وهذه من لطائف الإفراد في القرآن الكريم.

وأختم هذه المسألة بذكر لطيفة أخرى في موضوع الإفراد والجمع في القرآن الكريم أوردها الإمام ابن القيم يرحمه الله عن إفراد الرياح وجمعها، فقال في معرض حديثه عن الإفراد والجمع: «ومن

---

(١) هو الدكتور عبد الفتاح لاشين.
(٢) صفاء الكلمة: ١٣٨.

هذا الباب ذكر الرياح في القرآن جمعاً ومفردة، فحيث كانت في سياق الرحمة أتت مجموعةً، وحيث وقعت في سياق العذاب أتت مفردة، وسرّ ذلك أن رياح الرحمة مختلفة الصفات والمهاب والمنافع، وإذا هاجت منها ريح أنشأ لها ما يقابلها ما يكْسِرُ سَوْرَتَها، ويَصْدم حِدّتها، فينشأ من بينهما ريح لطيفةٌ تنفع الحيوان والنبات، فكل ريح منها في مقابلها ما يُعدّ لهُا، ويردُّ سَوْرَتها . . . وأما في العذاب فإنها تأتي من وجه واحدٍ وحمام واحد، لا يقوم لها شيء، ولا يُعارضُها غيرها حتى تنتهي إلى حيث أُمرتْ، لا يَرُد سورتها، ولا يكسر شِرَّتها، فتمتثل ما أُمرت به، وتصيب ما أرسلت إليه، ولهذا وصف سبحانه الريح التي أرسلها على عادٍ بأنها عقيمٌ، فقال في سورة الذاريات: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ ﴿٤١﴾﴾، وهي التي لا تُلقِحُ، ولا خير فيها، والتي تُعْقمُ ما مرت عليه»[١]، وكأني بأحد الأحبة القراء يتذكر قوله جل وعلا في سورة يونس: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿٢٢﴾﴾، ويتساءل عن مجيء لفظ ريح مفرداً في سياق الرحمة.

أقول: لقد كفاناالإمام ابن القيم يرحمه الله بيان سبب ذلك، وتبعه وأفاد منه عدد من العلماء[٢]، قال عليه رحمة الله: «فذكر ريح الرحمة الطيبة بلفظ الإفراد؛ لأن تمام الرحمة هناك إنما

---

(١) بدائع الفوائد: ١/١٠٧.
(٢) انظر: صفاء الكلمة: ١٤١ ـ ١٤٣، والإعجاز البياني في صيغ الألفاظ: ٢٠٧.

تحصل بوحدة الريح لا باختلافها، فإن السفينة لا تسير إلا بريح واحدة من وجهٍ واحد . . .، فإذا اختلفت عليها الرياح، وتصادمت، وتقابلت فهو سبب الهلاك، فالمطلوب هناك ريحٌ واحدةٌ لا رياحٌ، وأكّد هذا المعنى بوصفِها بالطيب دفعاً لتوهُم أن تكون ريحاً عاصفة»[١].

هذه بعض لطائف الإفراد والجمع في كتاب الله العزيز، وهي قطرة من بحر زاخر.

أما المسألة السابعة: فعن سبب إيثار بعض الألفاظ على غيرها:

أولاً: إيثار لفظي ختمَ وطبعَ في الآيتين، فهو ملائمٌ أشدَّ الملاءمة لمعنى الآيتين، فالختم على الشيء يمنع الدخول إليه والخروج منه[٢]، كما يقول البقاعي، وهذا المعنى يؤكد أن أولئك لا خير فيهم لأنفسهم، فلا يسمعون ويعون ما ينفعهم، ولا خير فيهم لغيرهم؛ لأنه لا يخرج منهم شيء نافع.

وأما طبعَ، فقد نقل النسفيّ عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله: «طبعَ الله على قلوبهم فلا يعقلون الخير، يعني أن الله طبع عليها فجعلها بحيث لا يخرج منها ما فيه من الكفر، ولا يدخلها ما ليس فيه من الإيمان»[٣]، وهذا أبلغُ ما يقال في وصف حال

---

(١) بدائع الفوائد: ١/١٠٧.
(٢) نظم الدرر: ١/٩٦.
(٣) المصدر السابق: ١/٩٧.

أولئك الكافرين.

ثانياً: إيثار لفظ السمع على الآذان، فلربما يقول قائلٌ: ورد في المسألة السابقة أن السمع إذا أريد به آلة جاء بلفظ الآذان مجموعاً، فلو جاء لفظ الآذان في الآيتين مجموعاً لانسجم مع لفظي القلوب والأبصار؟!.

أقول ـ ومن الله التوفيق ـ: إذا أُريد بالسمع إدراك المسموع أُفرد، وإذا أُريد آلة السمع عُبِّر بالآذان مجموعةً، لتفاوتها عند الناس ـ كما مرّ في المسألة السابقة ـ، ويؤكد ذلك أحد الباحثين بقوله: «ولهذا كان اختيار السمع أبلغ في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللهُ على قلوبهم وعلى سمعهم...﴾ مما لو قيل: وعلى آذانهم.

ألا ترى كيف جاء [لفظ الآذان] في قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِي ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴿١١﴾﴾، ولم [يأت] على سمعهم، حيث كان الغرض إلى منع الأصوات من الوصول إلى الآذان مع سلامتها، وصحة إدراكها، فأحاطها الله بسياج مُحكمٍ، لا تنفذ منه الأصوات»[1]، فسبحان من أحكم هذا الكتاب.

ثالثاً: إيثار لفظ الختم للقلوب والسمع، وإيثار الغشاوة للأبصار. المتأمل لآية البقرة يلحظ أن تغطية القلوب والسمع والأبصار عُبِّر عنها بالختم للقلوب والسمع، وبالغشاوة للأبصار، وإن كان بعض العلماء[2] يرى جواز أن السمعَ يشترك مع الأبصار

(١) الإعجاز البياني في صيغ الألفاظ: ٧١، وانظر: البحر المحيط: ٦/ ١٠٣.

(٢) انظر: الكشاف للزمخشري: ١/ ١٦٣، وقطف الأزهار: ١/ ١٨٣.

في أن تغطيته بالغشاوة، ولكن هذا الرأي مرجوح للأسباب التالية:

الأول: أن السمع وقع في حَيِّز الختم في قوله تعالى في سورة الجاثية: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾﴾، ففي هذه الآية وقع السمع والقلب في حيز الختم، واستقلّ البصر بجعل الغشاوة عليه.

السبب الثاني: لوقوف القُراء على كلمة سمعهم دون قلوبهم، مما يعني أن قوله تعالى: ﴿وعلى أبصارهم غشاوة﴾ جملةٌ أخرى.

السبب الثالث: التشابه بين السمع والقلب في التجويف، وهذا يعني أن تغطيتها متشابهةٌ، لما سيتبين بعد قليل إن شاء الله.

ولذلك؛ فإنّ الراجح اشتراك القلوب والسمع في أنّ تغطيتها بالختم، واستقلال الأبصار بالغشاوة، فما سرّ ذلك؟.

أقول ـ ومن الله التوفيق ـ: إن الأسماع والقلوب آلاتٌ مُجوفةٌ تُشبه بالوعاء، ولذلك فإن إغلاقها بالختم فيه معنى الغلق والسّد.

وأما الأبصار فهي بارزةٌ، وإدراكها متعلق بظاهرها، فالغشاءُ والساتر بها أليق وأنسب[1].

---

(١) قطف الأزهار: ١/١٨٣، وحاشية الشهاب: ١/٢٩٢، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ١/٢٥٥.

وأمرٌ آخرُ يزيد في بيان السر هو أنه: «لما كان إدراك القلب والسمع من جميع الجوانب جُعل المانع الختم الذي يمنع من جميع الجهات.

ولما كان إدراك البصر من جهة المقابلة فقط، خُصَّ المانع فيه بالغشاء المتوسط بين الرائي والمرئي»[1]، ومن هنا يتضح أن كل لفظ وقع في المكان اللائق به المناسب له، ولا يصح أن يكون أحدهما مكان الآخر. والله أعلم.

المسألة الثامنة: في تنكير لفظي غشاوة وعذاب في آية البقرة:

ذكر العلماء ثلاثة أغراض بلاغية لتنكير اللفظين، الأول: أنه للنوعية، والثاني: أنه للتعظيم، والثالث: أنه لهما معاً.

يقول الزمخشري عفا الله عنه: «ومعنى التنكير أنّ على أبصارهم نوعاً من الأغطية غير ما يتعارفه الناس، وهو غطاء التعامي عن آيات الله، ولهم من بين الآلام العظام نوعٌ عظيمٌ لا يعلم كُنهه إلا الله»[2]، ونص أبو السعود في تفسيره على أن التنكير للتفخيم والتهويل[3]، واستدلّ بوصف العذاب بالعظيم؛ «لتأكيد ما

---

(١) انظر: حاشية السيد الشريف على الكشاف (انظر الكشاف: ١/ ١٦٤)، وانظر: حاشية زاده: ١/ ١٢٢.

(٢) الكشاف: ١/ ١٦٥.

(٣) تفسير أبي السعود: ١/ ٦٧، وانظر: التحرير والتنوير: ١/ ٢٥٨، وإعراب القرآن وبيانه: ١/ ٢٩.

يفيده التنكير من التفخيم والتهويل، والمبالغة في ذلك»[١].

ويرى الشهاب الخفاجي[٢] أن التنكير يحتمل أن يكون للنوعية والتعظيم معاً، واستدل بإفادة التنكير في كلمة (رُسُل) للتنكير والتعظيم في آن واحد، وذلك في قوله عز وجل في سورة فاطر: ﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٤﴾﴾ فهؤلاء الرسل كثيرون من جهة، وذوو شأن يستحقون الإجلال والتعظيم من جهة أخرى[٣]، فلا تعارض بين الغرضين، لأنه يمكن اجتماعهما، وكما يقول الشهاب: النكاتُ البلاغية لا تتزاحم[٤].

المسألة التاسعة: العدول إلى الجملة الاسمية في قوله تعالى:

﴿وعلى أبصارهم غشاوة﴾؛ فآية البقرة بدايتها جملةٌ فعلية في قوله جل وعلا: ﴿خَتَمَ اللهُ على قلوبهم وعلى سمعِهم﴾، ثم عطف عليها جملةً أسميةً وهي: ﴿وعلى أبصارِهم غشاوة﴾، وكان الظاهر استمرار نسق الكلام بجملة فعلية لتجانس ما قبلها، ولكن وراء العدول فائدة تستصحب معها ما تفيده الجملة الاسمية من الدوام والثبات، يقول صاحب (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم): «وإيثار الاسمية للإيذان بدوام مضمونها، فإن ما

---

(١) تفسير أبي السعود: ١/ ٦٨.
(٢) حاشية الشهاب: ١/ ٢٩٨.
(٣) انظر: البلاغة فنونها وأفنانها: ٣٣٠.
(٤) حاشية الشهاب: ١/ ٢٩٢.

يدرك بالقوة الباصرة من الآيات المنصوبة في الآفاق والأنفس، حيث كانت مستمرة كان تعاميهم من ذلك أيضاً كذلك.

أما الآيات التي تُتلقى بالقوة السامعة، فلما كان وصولها إليها حيناً فحيناً أُوثر في بيان الختم عليها، وعلى ما هي أحد طريقي معرفته أعني القلب الجملة الفعلية»[١]، وذلك لدلالتها على الحدوث والتجدد، وبهذا التعليل أخذ بعض العلماء[٢].

المسألة العاشرة: الموازنة بين فاصلتي الآيتين:

جاءت فاصلة آية البقرة: ﴿ولهم عذابٌ عظيم﴾، وفاصلة آية النحل: ﴿أولئك هم الغافلون﴾، وقد أشرت في المسألة الأولى إلى التلاؤم بين بداية كل آية وفاصلتها، فآية البقرة جاءت فاصلتها متضمنة حكماً يلائم معنى الختم، وآية النحل تضمنت الفاصلة فيها بيان صفة أولئك، وهذا أنسب ما يكون لمعنى الطبع.

وعندما يتأمل القارىء الفاصلتين يجدهما تشتركان في الدلالة على القصر، ففي الأولى جاء عن طريق تقديم الخبر، وفي الثانية عن طريق تعريف الطرفين وضمير الفصل، وأما اختلاف الفاصلتين في حرف القرينة، فلكون كل آية في سورة، ولا يتحقق من اتفاقهما أي فائدة؛ لأنه أمرٌ لفظي.

المسألة الحادية عشرة: عن إسناد الختم والطبع إلى الله عز وجل:

---

(١) تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم): ١/ ٦٧ـ٦٨.
(٢) انظر: حاشية الشهاب: ١/ ٢٨٢، ٢٩٥.

وهذه المسألة أيها الأحبة القراء واحدةٌ من أخطر المسائل التي عرض لها البلاغيون، وطائفة من المفسرين، فجعل كثيرٌ[١] منهم إسناد الختم والطبع في الآيتين الكريمتين إسناداً مجازياً، لينزهوا الله سبحانه ـ على حد زعمهم ـ عن مثل هذه الصفات الفعلية، فوقعوا في حمأة التأويل.

وكانت وسيلتهم في ذلك هي الاتكاء على ما يعرف عند البلاغيين بالمجاز العقلي الذي يقوم مفهومه على: «إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له، غير ما هو له بتأول»[٢]، والغاية من هذا التأويل غاية عقديّةٌ تزعَّمها المعتزلة، وروّجوا لها ونشروها في كتبهم، وأخضعوا فهمهم للنصوص الشرعية إليها، وما فعلوا ذلك إلا خدمةً لمعتقدهم، ولو أدى ذلك إلى تناقضهم، أو قفزهم على حواجز اللغة، وتحطيم قوانينها.

ولكي ندرك ذلك، فسأذكر أن قضية خدمة المعتقد في البحث البلاغي ظاهرةٌ متميزةٌ في موضوعات البلاغة أكثر من غيرها من علوم العربية، وقد اتخذت هذه الظاهرة أشكالاً متعددةً، سأعرض بإيجاز إلى أهم وجوهها[٣]:

الأول: نشوء فكرة بلاغية بسبب الخلاف العقدي، فقد

---

(١) وجلّهم من المعتزلة، انظر مثلاً: الكشاف للزمخشري: ١/١٥٧ـ١٦٢، والمنحى الاعتزالي في البيان، وإعجاز القرآن: ١٩١، ١٩٢، ١٩٣.

(٢) الإيضاح للقزويني: ١/٨٦.

(٣) انظر: ـ غير مأمور ـ كتاب: المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة للدكتور محمد بن علي الصامل. نشر دار إشبيليا بالرياض ١٤١٨هـ.

أرجع بعض[١] الباحثين نشأة الاختلاف في قضية اللفظ والمعنى إلى اختلاف بعض الفرق في معنى كلام الله عز وجل، والخوض في تحديد كُنْهه.

الثاني: أن يكون الجانب العقديُّ هو سبب تأليف الكتاب، كما كان عند ابن قتيبة رحمه الله حين ألَّف تأويل مشكل القرآن[٢]، أو كما فعل عزُّ الدين الموصلي حين نظم بديعيته وشرحها، ليردَّ على صفي الدين الحلي[٣] تهجمه على بعض الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

الثالث: أن تظهر خدمة المعتقد في اختيار عنوان الكتاب، كما فعل ابن حجة الحموي الذي سمّى بديعيته: (تقديم أبي بكر)[٤] مورِّيا باسم بالصدِّيق رضي الله عنه، وباسمه هو إذ إن اسمه كنيتُه، ويأتي بعده بزمن عليُّ بن معصوم المدني صاحبُ أنوار الربيع ويسمى بديعيته: (تقديم علي)[٥] مورياً باسم أمير المؤمنين عليٍّ رضي الله عنه، وباسمه هو، ولا يخفى على القارىء الكريم ما وراء هذين العنوانين من توجّهٍ عقدي.

الرابع: أن تكون الغاية من تأليف الكتاب هي خدمة المعتقد، ويظهر هذا الوجه بصورة جليةٍ عند علمين من أعلام

---

(١) تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية: ٧٨.
(٢) تأويل مشكل القرآن: ٢٢ ـ ٢٣.
(٣) التوصل بالبديع (مخطوط): ١٤أ.
(٤) خزانة الأدب، مقدمة المؤلف: ص١٨.
(٥) البديعيات في الأدب العربي: ١٢٣.

المعتزلة ورؤوسهم:

أولهما: القاضي عبد الجبار، الذي جعل الجزء السادس عشر من كتابه: (المغني في أبواب التوحيد والعدل) خاصاً بإعجاز القرآن، فقد استندَ على القضايا البلاغية في خدمة الاعتزال، وكذا فعل في كتابه الآخر «متشابه القرآن»[(١)].

وثانيهما: جارُ الله الزمخشري، الذي ألّف كتابه الكشاف، وخَدَم فيه الاعتزال، وقال عنه ابن خلدون: «...إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي الحجاجُ على مذاهبهم الفاسدة، حيث تعرض له في آي القرآن من طرق البلاغة»[(٢)]، ومع ما يتميز به الكشاف من تحليل بلاغي، إلا أنه تحليلٌ موجّه، وفيه: «يؤيد عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة»[(٣)] على حدّ تعبير ابن خلدون.

ولا يستغربُ القارئ حين يجدُ الدسائس الاعتزالية مبثوثة في الكشاف منتشرة فيه حتى أنها لتكاد تخفى على طالب العلم، ولهذا قال البلقيني: «استخرجتُ من الكشاف اعتزالاً بالمناقيش»[(٤)].

الخامس: أن يكونُ المعتقد موجِّها للاهتمام بأحد الأنواع البلاغية، وخيرُ ما يمثّل هذا الجانب موضوع المجاز الذي اتكأ

---

(١) انظر: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، للدكتور سيد عبد الفتاح لاشين.
(٢) مقدمة ابن خلدون: ٤٤٠.
(٣) مقدمة ابن خلدون: ٥٥٣.
(٤) الإتقان للسيوطي: ٢/١٢٣٦.

عليه المعتزلةُ، وسوّغوا بواسطته كثيراً من آرائهم، يقول أحد الباحثين عن ذلك: «إن المعتزلة وجدوا في بعض آي القرآن ونصوص الحديث ما ظاهره متعارض مع أصولهم وعقائدهم، وأنهم اجتهدوا في تأويل تلك النصوص وتفسيرها تفسيراً يوافق مذهبهم، وفي هذا التأويل كانوا يحاولون صرف الألفاظ عن ظاهرها القريب وإعطاءها معاني أخرى وراء الظاهر . . . ومن هنا يمكن اعتبار بعض أصول الاعتزال دوافع مباشرةً لدرس المجاز في القرآن والحديث وفي اللغة العربية عامةً»[١].

السادس: أن تظهر خدمة المعتقد من خلال تقسيم الموضوع البلاغي، فها هو الجاحظ[٢] يجعل أقسام الخبر ثلاثةً:

أولها: ما وافق الواقع والاعتقاد، فهو صِدقٌ.

وثانيها: ما وافق أحدهما وخالف الآخر، فهو ليس بصدق ولا كذب.

وثالثها: ما خالفهما، فهو كذب.

ولن تجدَ أخي القارىء مشقةً في ربط هذا التقسيم بواحدٍ من أصول المعتزلة الخمسة ألا وهو المنزلةُ بين المنزلتين.

الوجه السابع: مخالفة القاعدة البلاغية في سبيل خدمة المعتقد، فها هو الزمخشريُّ يتفق مع جمهور البلاغيين في أن

---

(١) المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن: ١٧٢.
(٢) شروح التلخيص: ١/١٨١ ـ ١٨٢.

تقديم المسند إليه المسبوق بالنفي على المسندِ الفعلي يفيدُ الاختصاص[١]، ولكنه سُرعان ما ينكص على عقبيه، إذا كان في تطبيق هذه القاعدة ما يصطدم بمعتقده، وانظر ـ أخي القارىء وفقني الله وإياك لكل خير ـ إلى قول الله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا ۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿١٦٧﴾﴾، فلو أجرى الزمخشري هذه الآية وفق ما أجمع عليه البلاغيون، وأيّده الأسلوب العربي السليم، لقال إن فائدة التقديم في قوله: ﴿وما هم بخارجين﴾ هي الاختصاص، ولكنه حين يقول ذلك فإن المعنى يكون: وما هؤلاء خاصةً بخارجين من النار، وهذا يعني أن غيرهم كأصحاب الكبائر مثلاً يمكن خروجهم من النار، وهذا يصطدم برأي المعتزلة في صاحب الكبيرة وأنه مخلدٌ في النار، ولذلك فقد اكتفى بالإشارة إلى أن الفائدة من التقديم هنا للتقوية والتوكيد[٢]، مناقضاً نفسه في كثير من المواضع، ومخالفاً القاعدة البلاغية.

هذه أهم الوجوه التي يَظهر فيها خدمة المعتقد من خلال البحث البلاغي. ولنعد إلى ما نحن فيه من الحديث عن قضية إسناد الختم والطبع إلى الله عز وجل في الآيتين الكريمتين، فالذي دعا الزمخشريَّ ومن تبعه إلى جعل ذلك من المجاز، هو رأيهم

---

(١) انظر مثلاً: دلائل الإعجاز: ١٢٤ـ١٢٧، والإيضاح: ٢/ ٥٣، وشروح التلخيص: ١/ ٣٩٦.

(٢) الكشاف: ١/ ٢١٢.

في أن أفعال العباد حادثةٌ من جهتهم[(١)]، ولهذا انبرى[(٢)] عدد من العلماء في الرد على الزمخشري، وإثبات أن هذا الإسناد إسنادٌ حقيقيٌّ.

والحق الذي لا مراء فيه أن يُحمل الكلام على ظاهره ما لم تقُم قرينةٌ صحيحةٌ سليمةٌ تمنع الظاهر، وقد مرّ في مواضع كثيرةٍ في القرآن إسنادُ مثلِ هذا إلى الله تعالى، كقوله سبحانه في سورة الكهف: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا﴾، وكقوله عز وجل في سورة المائدة: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً﴾[١٣]. وهذا كله من القرائن على أن المراد هو ظاهر الكلام وليس تأويله، ثم لو سلّمنا جدلاً بقضية التأويل، فهل التأويل يكون على فهم السامع أو مراد المتكلم؟، وتعريف البلاغيين أنفسهم للمجاز العقلي يشترطون أن يكون المتكلم هو المتأول، كما مرّ معنا في التعريف آنفاً، وحتى لو جعلنا ذلك عائداً لفهم السامع، فالعدل يقتضي أن نُرجع الأمر لفهم من نزل القرآن في زمنهم، وهم صحابة رسول الله ﷺ، فلم يؤثر عن أحد منهم فهمٌ فيه تأويل، وإنما فهموه على ظاهره.

وأختم الحديث عن هذه القضية بقول الإمام أبي القاسم التيمي الأصبهاني في كتابه: (الحُجة في بيان المحجة وشرح

---

(١) المغني للقاضي عبد الجبار: ٨/ ٣.

(٢) انظر: تفسير البيضاوي: ١/ ١٤٦، وتفسير أبي السعود: ١/ ٦٦، وحاشية ابن المنير على الكشاف: ١/ ١٥٣ ـ ١٦٣، وحاشية السيد الشريف الجرجاني على الكشاف: ١/ ١٥٧ وما بعدها، وحاشية الشهاب الخفاجي: ١/ ٢٨٥، وحاشية زاده: ١/ ١١٩، ١١٢، وحاشية الكازروني: ١/ ١٤٦، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ١/ ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

عقيدة أهل السنة) حيث يقول: «إن من حَمَل اللفظ على ظاهره، وعلى مقتضى اللغة حَمله على حقيقته، ومن تأوله عَدَل به عن الحقيقة إلى المجاز، ولا يجوز إضافة المجاز إلى صفات الله تعالى»[1].

جعلنا الله ممن وفق لفهم كتاب الله كما فهمه السلف الصالح، وجعلنا ممن يعمل بمحكمه، ويؤمن بمتشابهه، ويعرف الحكمة من متشابهاته.

---

(١) الحجة، تحقيق محمد ربيع هادي المدخلي: ١/٤٤٦، والبلاغة القرآنية في ملاك التأويل: ٣٢١.

الموضع الرابع:

التشابه بين قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾.

والآية التي بعدها، وهي قوله سبحانه: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ ۗ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾ ﴾.

ولعلك تلحظ ـ أخي القارىء ـ الاتفاق بين الموضعين في تكرار العبارات الآتية: ﴿وإذا قيل لهم﴾، و﴿قالوا﴾، و﴿ألا إنهم هم﴾، و﴿ولكن لا﴾:

وهذه العبارات هي أركان الحوار بين المؤمنين والمنافقين:

طلبٌ يوجه للمنافقين، ثم إجابةٌ منهم فيها ادعاء، بعد ذلك يُنقض ادعاؤهم، ثم يُحكم عليهم.

هذه هي الأمور المتفقة في الموضعين، وأما المختلفة فهي:

الأول: أنه طُلبَ من المنافقين في الأولى ألا يفسدوا في الأرض، ويقابل ذلك في الثانية أمرُهم بالإيمان كما آمن الصحابة رضوان الله عليهم.

الثاني: إجابة المنافقين وادعاؤهم أنهم مصلحون، بل زعموا أنه لا يصدر منهم إلا إصلاح. ويوازي هذا في الموضع الثاني إجابتهم

عن طريق الاستفهام الإنكاري، وزعمهم أن الذين آمنوا سفهاء.

الثالث: نقض دعواهم في الموضع الأول بإثبات إفسادهم، ونفي الشعور عنهم.

وفي الموضع الثاني بإثبات سفههم ونفي العلم عنهم.

وقبل الشروع في بيان بلاغة المتشابه في هذه الآيات وبيان أسباب الاختلاف أودُّ التنبيه إلى أن هذه الآيات مرتبطةٌ بما قبلها، لأن الآيات الخمس الأولى في سورة البقرة موضوعها الكتابُ وهدايته للمتقين وبيان أوصافهم: (١ ـ ٥)، والآيتان السادسة والسابعة في حال الكافرين الذين سواءٌ عندهم الإنذار وعدمه: (٦ ـ ٧)، ومن الآية الثامنة إلى الآية المتمة للعشرين الحديثُ فيها عن المنافقين: (٨ ـ ٢٠).

وسأقتصر على ذكر الآية التاسعة، لما لها من صلة بالحديث عن نفي الشعور، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ ﴾.

بعد هذا يمكن عرض مجموعة من المسائل عن هذه الآيات على النحو التالي:

المسألة الأولى: عن السب في إثبات الإفساد للمنافقين في الأولى والسفه في الثانية.

المسألة الثانية: عن الحكمة في نفي الشعور في الأولى ونفي العلم في الثانية.

المسألة الثالثة: عن التناسب الأسلوبي بين ردِّ المنافقين

والرد عليهم، وبخاصةٍ في ظاهرة كثرة أدوات التأكيد وطرقه.

المسألة الرابعة: عن الحكمة في تقديم النهي عن الإفساد على طلب الإيمان في الحوار مع المنافقين.

المسألة الخامسة: في بيان مجيء سبب الاستدراك بعد الإفساد والسفه، وعدم مجيئه بعد المخادعة.

المسألة السادسة: ورد نفي الشعور مرتين نُفي بـ (ما) في إحداهما وبـ (لا) في الثانية فما سرّ ذلك؟!.

المسألة السابعة: عن حذف مُتعلق يشعرون ويعلمون.

هذا ما يتساءل عنه المتأمل للتشابه والاختلاف في الآيات السابقة، وسأعرض ـ بعون الله ـ الحديث عن كل مسألة بشيء من التفصيل، أقول وبالله التوفيق:

المسألة الأولى: عن سبب إثبات الإفساد للمنافقين في الآية الأولى، وإثبات السفه لهم في الآية الثانية.

أقول لا خلاف في أحقية المنافقين بوصف الإفساد والسفه، فهو أمرٌ يدلُّ عليه واقع حالهم، ولكن السؤال عن سرّ كل صفةٍ بموقعها في الآية، ويتضح الأمر عندما نذكر نوعاً بلاغياً يسمى التصدير[١]، ويعتمد مفهومه على أن يرد في صدر الكلام ما يشعر بخاتمته، فإذا كانت الدلالة لفظيةً ـ كما هي في الآيتين ـ كان تصديراً، وإن كانت معنوية كان توشيحاً، أو تسهيماً، أو

---

(١) حلية الحاضرة للحاتمي: ١/ ١٦٢، والعمدة لابن رشيق: ١/ ٥٧١.

إرصادا[١] كلٌّ بحسبه.

ولما كان بداية الآية الأولى قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم لا تفسدوا﴾ ناسبَ أن يأتي بعدها إثبات صفة الإفساد التي نُهوا عنها، فقال سبحانه: ﴿ألا إنهم هم المفسدون﴾.

وأما الآية الثانية فقد بدئت بطلب الإيمان، ولكن المنافقين ردّوا هذا الطلب باتهام المؤمنين بالسفه، متساءلين منكرين أن يفعلوا كفعلِ من آمن من الصحابة رضوانُ الله عليهم، فكان المناسبُ أن تردَّ صفةُ السفه التي اتّهموا بهاالصحابة تردُّ عليهم فهي لائقةٌ بهم مناسبةٌ لهم.

وبهذا يتبين أن مجيء كُل صفةٍ في مكانها هو الأنسب لها، والأليق بها، ولا وجه لمجيئها مكان الأخرى.

المسألة الثانية: عن الحكمة من نفي الشعور في الآية الأولى، ونفي العلم في الآية الثانية، وهل يصلح أن يُحل أحدهما محل الآخر؟ وبخاصة إذا علمنا أنَّ نفي هاتين الصفتين عن فئة واحدة هم المنافقون!!.

أقول: إن نفي الصفتين جاء في آخر كُل آية، والكلمة الأخيرة وما يتصل بها في الآية تسمى الفاصلة[٢]، أو القرينه[٣] عند البلاغيين، وقد اعتنى البلاغيون بمثل هذه الظاهرة في القرآن

---

(١) البلاغة والنقد في شروح البديعيات: ٢/ ٨٠٣.
(٢) الإيضاح: ٦/ ١١٠.
(٣) المصدر السابق: ١٠٨.

الكريم[١]، ودرسوها في عدد من الأنواع البلاغية مثل: التناسب، أو مراعاة النظير، أو تشابه الأطراف، أو الإرصاد، أوالتسهيم، أو التوشيح، أو التمكين؛ فهذه الأنواع كلها تعتمد على علاقة آخر الآية بما جاء في أولها، وكأن الأمر استقر عند البلاغيين المتأخرين في دراسة مثل هذا الموضوع تحت عنوان الفاصلة[٢].

أخي القارىء: تأمل ـ غير مأمور ـ هذه الحكاية، لتعلم فائدة معرفة الفواصل في القرآن الكريم، وكيف يكون وقعها على أصحاب السليقة، ومن يشابههم ممن يتابعون القرآن بأبصارهم وبصائرهم.

يروى أن أعرابياً سمع قارئاً يقرأ قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾، ثم أكمل القارىءُ بقوله: ﴿والله غفور رحيم﴾، فقال الأعرابيُّ: ما هذا فصيح!! فقيل له: ليست كذلك، وإنما هي: ﴿والله عزيز حكيم﴾، فقال الأعرابي: بخٍ بخٍ، عزّ فحكم، فقطع.

وفي حكاية مشابهة يذكرها ابن أبي عون (٣٢٢هـ) في كتابه: الأجوبة المسكتة[٣]: قال الأعرابي بعد سماعه للقراءة التي أخطأ القارىء فيها: لا يكون هذا كذا.

---

(١) ممن بحث الموضوع مستقلاً: محمد الحسناوي في كتابه: الفاصلة في القرآن، ود. عبد الفتاح لاشين في الفاصلة القرآنية.

(٢) انظر: كتاب الفاصلة في القرآن للحسناوي، وكتاب الفاصلة القرآنية للدكتور لاشين.

(٣) الأجوبة المسكته: ١٠٤، وقد تركت ذكر نصها لما فيها من تحريف في الآية التي أوردها.

فلما قيل له: قد غلط القارىء، ثم أخبروه بالقراءة الصحيحة، فقال: والله ما أعرفها، ولكن كذا ينبغي أن يكون.

فتأمل كيف أدرك الأعرابيان الخطأ، وما تعليقهما بعد معرفة الصواب، فإن هذا يرشدك إلى أن أيَّ تغيير في الفاصلة يخلّ بالمعنى، وأن الفاصلة مرتبطةٌ بمعنى الآية كله، وأن معرفة المعنى يكشف سرّ اختيار الفاصلة.

ولنعد لبيان مناسبة كل فاصلة لآيتها في الآيات موضوع هذه الحديث.

أقول: إن نفي الشعور عن المنافقين ـ والشعور[(١)] هو الإدراك بالمشاعر وهي الحواس ـ نفيُ ذلك عنهم كان مسبوقاً بنهيهم عن الإفساد، وادعائهم نقيض ذلك وهو الإصلاح، ثم الحكمُ عليهم بأنهم مفسدون، والإفساد أمر ظاهر يمكن إدراكه بالحواس، فلا يحتاج إلى إعمال فكر وإجهاد وعقل حتى يُكتشف، ومع ذلك فإنهم لم يدركوا ذلك، أو زعموا أنهم لم يدركوه، وقلبوا الحقائق وادّعوا الإصلاح وهم المفسدون، فالمناسب لهذا أن ينفى عنهم الشعور، لأن من لم يدرك ما يُحسّ به العقلاء وغير العقلاء فحقيق أن يُنفى عنه الشعور، وهذا أبلغ في ذمهم، فعندما يكون الرجلُ مفسداً، ولا شعور له بفساده، مع أن أثر فساده مشهورٌ مرئيٌ لعباد الله، وهو لا يشعر به، فإنه يكون أدنى مرتبةً من البهائم[(٢)]، ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ

---

(١) المفردات للراغب: ٢٦٢، وانظر: حاشية الشهاب: ١/ ٣١٨.

(٢) انظر: حاشية الشهاب: ١/٣١٨، وروح المعاني: ١/١٥٠، ١٥٨، وحاشية زاده: ١/ ١٤٤.

سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ سورة الفرقان.

وبهذا يتبين أن مجيء الفاصلة في الآية بقوله سبحانه: ﴿ولكن لا يشعرون﴾ مناسبٌ أشد المناسبة وأليقها بما تقدم في الآية.

وأما الآية الثانية التي ختمت بنفي العلم، وجاءت فاصلتها بقوله عز وجل: ﴿ولكن لا يعلمون﴾، لأن الآية الكريمة صُدرت بطلب الإيمان، فرد المنافقون استهزاءً وسخريةً وإنكاراً أن يصنعوا مثل الذين آمنوا، واتهموا المؤمنين بأنهم سفهاء، فردّ الله عليهم بإثبات السفه لهم دون غيرهم، ثم نفى عنهم العلم، ووجهُ مناسبة نفي العلم يأتي من جانبين:

الجانب الأول: أن الآية صُدرت بطلب الإيمان، وهذا يحتاج إلى نظر وتأمل يفضي إلى التصديق، فلما لم يقع منهم ذلك نفى عنهم العلم.

الجانب الثاني: أن السفه الذي اتّهموا به المؤمنين، وأثبته الله لهم ـ أعني المنافقين ـ، معناه[1]: خفةُ العقل والجهل بالأمور، فيناسبه أتمّ مناسبةٍ نفي العلم، فيكونُ أحسن مطابقةً كما علّل جمهرةٌ من أهل[2] العلم.

ويقول صاحبُ نظم الدرر ملخصاً مناسبة كُل فاصلة لآيتها:

---

(١) المفردات للراغب: ٢٣٤، وحاشية الشهاب: ١/٣٣٧، وانظر: بدائع التفسير: ١/٢٦٨.

(٢) تفسير الرازي: ٢/٦٣، ومقدمة ابن النقيب: ٣١٤، وقطف الأزهار: ١/١٩٢، وتفسير البيضاوي: ١/١٧٥، وحاشية زاده: ١/١٤٤، حاشية الكازروني: ١/١٧٥.

«لمّا كان الفساد يكفي في معرفته والصدِّ عنه أدنى تأمل، والسفه لا يكفي في إدراكه، والنهي عنه إلا رزانةُ العلم، خُتمت كُل آيةٍ بما يناسب ذلك من الشعور والعلم»[١].

المسألة الثالثة: عن التناسب الأسلوبي في الحوار بين المؤمنين والمنافقين:

إن محاولة المنافقين في الآية الأولى تأكيد دعواهم بقلب الحقيقة، وزعم الإصلاح وهم أهلُ الإفساد عن طريق استخدام وسائل التأكيد الأسلوبي مثل اسمية الجملة، والقصر بإنما، وادّعاء نقيض ما نهوا عنه، ولكن الله سبحانه ردّ عليهم، فكان ردّه سبحانه مشتملاً على أربعة أحكام بيّنها ابن القيم يرحمه الله بقوله:

«أحدها: تكذيبهم، والثاني: الإخبارُ بأنهم مفسدون، والثالث: حصر الفساد فيهم بقوله: هم المفسدون، والرابع: وصفهم بغاية الجهل، وهو أنه لا شعور لهم البتة بكونهم مفسدين»[٢]، وأما الآية الثانية: فسلكوا فيها منهج المراوغة، فبعد أن طُلب منهم الإيمان، تساءلوا ساخرين منكرين، أيفعلون ما يفعل السفهاء؟!، وهم يعلمون أن من استجاب لدعوة الإيمان هم العقلاء، فلا يخفى عليهم ما يتمتع به الصحابة من رجاحة عقل ورزانة رأي، ولكنّ الشيطان أضلَّ المنافقين وأغواهم، وقد ردّ الله تعالى عليهم بالطريقة نفسها التي جاءت في الرد الأول، فتضمنت أحكاماً خمسة[٣] هي:

---

(١) نظم الدرر للبقاعي: ١/١١٣.
(٢) بدائع التفسير: ١/٢٦٨، وانظر: بدائع الفوائد: ٤/١١٢.
(٣) بدائع الفوائد: ٤/١١٢.

١ـ تسفيهُهم.

٢ـ حصر السفه فيهم.

٣ـ نفيُ العلم عنهم.

٤ـ تكذيبهُم فيما تضمنه جوابهم من الإخبار عن سفه أهل الإيمان.

٥ـ تكذيبهُم فيما تضمنه جوابهم من دعواهم التنزيه من السفه.

هذا هو المعنى العام لذلك الحوار، فما الوسائل الأسلوبية التي استخدمت فيه؟.

لعل أول ما يسترعي الانتباه أن هذا الحوار يذكرنا بأحد الأنواع البلاغية التي ذكرها البديعيون[1] باسم المراجعة، التي تعتمد على عرض الحوار «بأوجز عبارة وألطف معنى، وأرشق سبك، وأسهل لفظ»[2]، وهذه الأوصاف متوافرةً في هذه الآيات، ولك أن تتصور اجتماع طلبٍ ثم الرد عليه، ثم نقضه، ثم إصدار الحكم، كُل ذلك يكاد يكون في سطر واحد، وفي الوقت نفسه اجتمع فيه الخبرُ والإنشاء، والقصر بأكثر من طريق، والتأكيد بعدد من المؤكدات، والتنبيه، والاستدراك، بالإضافة إلى الشرط، واجتماع تشبيهين. جاء ذلك جميعه بأسلوب سهل سلس واضح لا غموض فيه، ولو أردنا

---

(١) بديع القرآن لابن أبي الإصبع: ٣٠٠، وشرح الكافية البديعية: ٩٩، والتوصيل بالبديع: ١٢٠أ، وخزانة الأدب: ٢١٨/١، وأنوار الربيع: ٢/ ٣٥٠، وقد ورد هذا النوع باسم السؤال والجواب عند الوطواط في حدائق السحر: ١٥٩، والرازي في نهاية الإيجاز: ٢٩٤، وهذا يعني أن ما زعمه ابن أبي الإصبع من اختراع هذا اللون قاصر على المصطلح فحسب.

(٢) شرح الكافية البديعة: ٩٩.

الوقوف عند كل لفظ في هذه الآيات ـ وغيرها ـ لطال بنا الحديث، لكن سنكتفي بالإشارة إلى بعض الظواهر الأسلوبية في هذه الآيات:

فلو تأملنا محاولة المنافقين قلب الحقيقة عندما نُهوا عن الإفساد، وادّعوا قصر أنفسهم على الإصلاح، فإن الوسيلة الأسلوبية التي عبّرت عن ذلك هي طريق القصر بإنما، ويقابل ذلك في الآية الثانية عندما طلب منهم الإيمان ردّوا باستفهام إنكاري متهمين من آمن بالسفه.

فما الذي قابل هذا الأسلوب في الردّ عليهم؟.

لقد وَرَدَ في الآيتين الكريمتين صيغةٌ واحدة في الرد اشتملت على خمسة أشياء في قوله تعالى: ﴿ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون﴾، وقوله: ﴿ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون﴾.

الأول: الاستئناف، فيجيء الكلام بعد السؤال ـ مذكوراً كان أو مقدراً ـ أدعى للتمكن في ذهن السامع من الذي يأتي ابتداءً بلا طلب[١].

الثاني: تصديرُ الجملة بحرفي التأكيد (ألا) المتركبة[٢] من همزة الاستفهام الإنكاري وحرف النفي لا، فإن ذلك يفيد التنبيه على تحقق ما بعدها، لأن: «الهمزة الإنكارية الداخلة على النفي تفيد تحقيق الإثبات قطعاً»[٣]، أو كما قيل: «إنكارُ النفي تحقيق

(١) تفسير أبي السعود: ١/٧٧، وحاشية زاده: ١/١٤٠.
(٢) انظر: مغني اللبيب: ١/٦٨.
(٣) تفسير أبي السعود: ١/٧٧، وانظر: حاشية الشهاب: ١/٣٣١.

الإثبات»[١]، كما أن (ألا) تفيد تنبيه السامع إلى الاهتمام بالخبر[٢].

الثالث: تعريف الخبر: المفسدون في الأولى، والسفهاء في الثانية، ومجيء المبتدأ المؤكد بإنّ وهو معرفة، فإن ذلك من وسائل القصر عن طريق تعريف جزأي الجملة، وهذا يؤكد اتصافهم بالإفساد، والسفه، وقصر هاتين الصفتين عليهم، فكيف وقد أُكِّد بإنّ في الموضعين؟!!.

الرابع: توسط ضمير الفصل (هم) بين المبتدأ والخبر يزيدُ في تأكيد القصر[٣].

الخامس: الاستدراك بلكن، وسيأتي الحديث عنها بعد قليل.

اجتمع من ذلك كله ردُّ دعواهم، وقصرهم على الإفساد والسفه قصر قلب[٤]، فاجتماع هذه المؤكدات[٥] في الردّ عليهم مما يتطلبه المقام وفق ما يعرف عند البلاغيين بأضرب الخبر، لأنهم على درجة كبيرة من الكذب والادّعاء، وقلب الحقائق.

المسألة الرابعة: عن الحكمة في تقديم النهي عن الإفساد على طلب الإيمان لأنه قيل لهم أولاً: ﴿لا تفسدوا في الأرض﴾، ثم جاء بعد ذلك: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس﴾:

---

(١) حاشية زاده: ١/١٤٠.
(٢) التحرير والتنوير: ١/٢٨٦.
(٣) حاشية الشهاب: ١/٣٣٢.
(٤) حاشية الكازروني: ١/١٧٠.
(٥) انظر: قطف الأزهار: ١/١٩١.

أقول ـ والله أعلم ـ تَقَدَّمَ طلبُ الإعراض عما لا ينبغي، وهو النهي عن الإفساد، على طلب الإتيان بما ينبغي وهو الإيمان[١]؛ لأن من أراد تحقيق شيء عليه أن يزيل موانع حصوله أولاً، فإزالةُ المانع طريقٌ لحصول المطلوب، وحصول الإفساد منهم أحدُ الموانع، فالأولى طلبُ إزالته، لأن النفس لا تقبل مع وجود ما يكدِّر عليها، فإذا زالت المكدرات أمكن القبول.

المسألة الخامسة: في بيان سبب مجيء الاستدراك بعد الإفساد والسفه وعدم مجيئه بعد المخادعة:

فالله سبحانه وتعالى قال في سورة البقرة: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ۝٩﴾ فلم تأت (لكن) كما هي في الآيات التي بعدها.

أقول: أولاً معنى الاستدراك[٢] هو رفع توهمٍ يتولّد من الكلام السابق... ولا يقع إلا بين كلامين متغايرين في النفي والإيجاب.

والمخادعة تقتضي الإخفاء وعدم الشعور، ولم يتقدمها ما يقتضي رفعه، بخلاف الإفساد والسفه، فإنهم لما نُهوا عن الإفساد الذي لا يخفى على ذوي العقول أجابوا بادّعاء أنهم على خلافه، فكان محلاً للاستدراك[٣]، وكذا لمّا أُمروا بالإيمان كما آمن

---

(١) حاشية الكازروني: ١/ ٨٤.
(٢) دراسات لأسلوب القرآن الكريم: ق١/ ٢/ ٥٨٣ ـ ٥٨٤.
(٣) روح المعاني: ١/ ١٥٦، وحاشية الشهاب: ١/ ٣٣٢.

الصحابة، أعلنوا رفضهم لذلك، وصرّحوا باتهام الصحابة بالسفه، ولهذا جاء الاستدراك لدفع اتهامهم، ورفع التهمة عن الصحابة.

ويقول صاحب التحرير والتنوير: «وموقع حرف الاستدراك ... لأن الكلام دفعٌ لما أثبتوه لأنفسهم من الخلوص للإصلاح، فرُفع ذلك التوهم بحرف الاستدراك»[1]، وهكذا يتبينُ أن عدم مجيء الاستدراك بعد المخادعة لأن مافي تلك الآية وصف لم يصحبه ادّعاء يحتاجُ إلى رفع بالاستدراك.

المسألة السادسة: عن سرِّ الاختلاف في نفي الشعور إذ ورد منفياً مرتين:

في الآية التاسعة نُفي بما، وفي الآية الثانية عشرة نفي بلا. فما سبب ذلك؟.

إن (ما) و(لا) تشتركان في الدخول على الأسماء والأفعال[2]، ومما تختلفان فيه أن (ما) إذا دخلتْ على المضارع فإنها تعيّنه للحال عند الجمهور[3]، ولذلك قالوا إن (ما) لا تدخل على ماضٍ إلا هو قريبٌ من الحال[4]، وأما (لا) فإنها إذا نفت الفعل المضارع تخلّص للاستقبال[5]، وقد تكون صالحةً لنفي الحال، وقد جاءت في القرآن

---

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور: ١/٢٨٦.
(٢) أساليب النفي في العربية: ٣١، ٥١.
(٣) المصدر السابق: ٥١.
(٤) المصدر السابق: ٥٦.
(٥) المصدر السابق: ٣٥.

لنفي الحال والاستقبال(١).

ولو أننا تأملنا الآيتين الكريمتين:

قوله تعالى في سورة البقرة:

﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ ﴾، وقوله تعالى من السورة نفسها: ﴿ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾ لخرجنا بالفروق التالية:

الأول: أن ما نفي بـ (ما) دلالته على الحال واضحةٌ.

الثاني: أن ما نفي بـ (لا) يحتمل الحال والاستقبال معاً.

الثالث: أن ما نفي بـ (ما) لم يُسبق باستدراك، لا في هذا الموضع، ولا في المواضع الأخرى التي نفي فيها الشعور في القرآن الكريم، لأن ما يأتي بعد الاستدراك ليس مقتصراً على الحال، بل يشمل الاستقبال كذلك.

ولعل من المناسب هنا أن أُشير إلى أن نفي يعلمون أو تعلمون لم يأت بـ (ما) في القرآن، بل كان بـ (لا) فحسب، أما الفعل تشعرون فقد نفي بـ (لا) ثلاث مرات ولم ينف بـ (ما)، ويشعرون نُفي بـ (لا) خمس عشرة مرة، وبـ (ما) ستَ مرات.

المسألة السابعة: حذفُ متعلق يشعرون ويعلمون:

وهذا يحقق أمرين: أولهما معنوي هو إفادة التعميم(٢)، لأنه لو

---

(١) المصدر السابق: ٣٦، وانظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم: ق١/ ٢/ ٥٥٥.

(٢) انظر: نظم الدرر للبقاعي: ١/ ١٠٨، وقطف الأزهار: ١/ ١٩١، وتفسير أبي =

ذكر المتعلق، نظنَّ أن النفي للشعور أو العلم المقيد، والمراد النفي المطلق.

وثانيهما: لفظي هو انتهاء الفاصلة في الآيات على حرف واحد، ولو ذكر المتعلق لاختلفت الفاصلةُ، والله أعلم.

= السعود: ١/٧٣، وروح المعاني للألوسي: ١/١٥٠، ١٥٦.

الموضع الخامس:

التشابه بين قوله عز وجل في سورة البقرة: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ۝١٨﴾.

وقوله سبحانه في السورة نفسها: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ۝١٧١﴾.

والمتأمل يدرك أن الآيتين[١] متشابهتان في خمس كلمات، ومختلفتان في الكلمة الأخيرة، إذ جاءت في الأولى: ﴿يرجعون﴾، وفي الثانية: ﴿يعقلون﴾، فما سرّ هذا الاختلاف، مع اتفاق ما سبقه؟!.

المسألة الأولى: عن الموازنة بين الفاصلتين:

أقول ـ وفقني الله وإياكم لكل خير ـ إنّ الكلام متصلٌ بما قبله في كلا الموضعين، وعندما نقرأ ما سبقه نعرف أن كل آية منهما تختصُّ بالحديث عن فئة غير الأخرى.

فالآية الأولى تتحدث عن المنافقين، فبعدَ أن ذكر سبحانه عدداً من أوصافهم قال جل وعلا: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ۝١٧ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ۝١٨﴾.

(١) الثانية ليست آية مستقلة، وإنما هي جزء من آية: ١٧١.

وأما الآية الثانية فموضوعها الحديث عن الكافرين، إذ يقول الله جلّ شأنه: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾، وكأني بك أيها القارىء الكريم تقول إن معرفة موضوع الآيتين لا يكفي لإدراك السرّ البلاغي من اختلاف الفاصلتين، فلماذا كانت الفاصلة لا يرجعون مع المنافقين، ولا يعقلون مع الكافرين؟!.

أقول وبالله التوفيق: إن معرفة موضوع الآيتين هو بدايةُ إدراك السرِّ البلاغي في اختلاف الفاصلة، فاستخدام لا يرجعون مع المنافقين هو الأليقُ والأنسبُ لحالهم، لأن معنى الرجوع: العودُ إلى ما كان في البدء[1]، والمنافقون أعلنوا إسلامهم، وأظهروه، ثم أبطنوا الكفر، فظاهرهم أنهم مسلمون، وأنهم رأوا النور بمخالطة المسلمين، وصلاتهم معهم، وصيامهم، وسماعهم للقرآن، وحضور مجالس المسلمين، ولهذا فلقد تَلَبَّسُوا بالإسلام واستناروا به، ثم فارقوه بقلوبهم[2]، فصاروا صُمّاً عن سماع الخير، بكماً عن النطق به، عمياً عن رؤية الحق، فوصفهم الله جل وعلا أنهم لا يرجعون إلى الهدى الذي تركوه[3] عن عمدٍ وبعد معرفة، فلا يرجى لهم رجوع إليه، فلو كانوا قد تركوه عن جهلٍ به، أو ضلال عنه، لكان رجوعهم محتملاً بعد زوال المانع، ولكن هؤلاء المنافقين تركوه متعمدين.

---

(١) المفردات: ١٨٨.

(٢) بدائع التفسير: ١/ ٢٧٢.

(٣) تفسير أبي السعود: ١/ ٩٠، وانظر تيسير الكريم الرحمن: ١/ ٤٦.

ولذا لا يصحُ أن تكون فاصلة (لا يرجعون) في الآية التي تتحدث عن الكافرين؛ لأنهم لم يدخلوا الإسلام حتى يرجعوا إليه، ومن هنا يتبين لك مناسبتها للمنافقين.

وأما مناسبة فاصلة (لا يعقلون) للكفار، فلأسباب منها:

ـ أن الكافرين لم يكونوا من أهل البصيرة والإيمان[١].

ـ ولأنه وردَ في أول الآية تشبيه الكفار بالبهائم التي لا عقلَ لها، «فإنه سبحانه وتعالى مثّل حال الكافرين فيها بحال الغنم في كونها يُصاحُ بها، وتُنادى فلا تفهمُ عن راعيها، ولا تسمع إلا صوتاً لا تعقل معناه، ولا تفهم ما يراد به.

كذلك الكفار في خطاب الرسل إياهم، فلا يجيبون، ولا يعقلون ما يراد بهم»[٢]، وقد شبّه الله عز وجل الكافرين بالأنعام في أكثر من موضع في القرآن الكريم، ووجه الشبه المشترك بينهم وبين الأنعام: أن الأنعام لا عقل لها، وأن الكافرين وإن كانت لهم عقولٌ إلا أنهم لم يُعْملوها، ولم يستفيدوا منها في معرفة الحق، فكأنهم لا عقول لهم، يقول سبحانه في سورة الفرقان: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾. ولعلك تلحظ أخي القارىء أن الله وصفهم بالأنعام، ولكنهم يزيدون عن الأنعام ضلالاً، لأن الأنعام قد تستجيب لقيادة الراعي، وأما هؤلاء الكافرين فلم يستجيبوا لداعي الهُدى.

(١) بدائع التفسير: ١/٢٧٦.
(٢) ملاك التأويل: ١/١٨١.

ومن ذلك كله نعلم أن الوصف اللائق بالكافرين هو ما ورد في الآية الكريمة من أنهم لا يعقلون، لأن الهدى يدخلُ إلى العبد من ثلاثة أبواب[١]: مما يسمعه بأذنه، أو يراه بعينه، أو يعقله بقلبه، وقد أغلقَ الكافرون هذه الأبواب الثلاثة.

ولك أيها القارىء الكريم أن تتساءل ـ بعد معرفتك لملاءمة كُل فاصلةٍ لآيتها ـ عن بعض أسرار الآيتين المتشابهتين مثل:

ـ سرّ الاقتصار على الصفات الثلاث: الصَمَم، والبَكَم، والعَمى.

ـ وسرّ ترتيب هذه الصفات.

ـ وعن مجيء هذه الصفات متواليةً دون عاطف.

المسألة الثانية: سرّ الاقتصار على الصفات الثلاث:

أقول ومن الله التوفيق: الاقتصار على تلك الصفات، لأنها مداخلُ الهُدى لمن يريد الله له الهداية، يقول ابن القيم يرحمه الله: «فإن الهُدى يدخل إلى العبد من ثلاثة أبواب: مما يسمعه بأذنه، أو يراه بعينه، أو يعقله بقلبه»[٢].

أقول: يضاف إلى ذلك أن الأذن وسيلة الاستقبال، واللسان وسيلة الإرسال، والعقل والقلب المقصود بالعمى وسيلة الاستيعاب لما يُسمع وما يُشاهد.

---

(١) بدائع التفسير: ١/ ٢٧٣.
(٢) بدائع التفسير: ١/ ٢٧٣.

فإذا كانت هذه الوسائل كلها متعطلةً، فمن كانت هذه صفته فهو أشبه بالبهائم.

المسألة الثالثة: سر ترتيبها:

وأما سرُّ ترتيب هذه الصفات، فقبل الشروع في بيانه أودّ الإشارة إلى نوع بلاغي يعنى بهذا الجانب، وهو مسألة الترتيب لما يذكر من صفات، أورده البديعون[١] باسم الترتيب، وذكروا أنه من مخترعات شرف الدين التيفاشي (٦٥١هـ)، وقد ورد عند المظفر العلوي (٦٢٥هـ) ما هو قريبٌ منه وسماه المتابعة[٢]، ويعتمد الترتيب والمتابعة على التدرج الطبيعي لما يذكر من صفات، ومن أمثلته عندهم[٣]، قوله جل وعلا في سورة غافر: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا۟ شُيُوخًا ۚ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبْلُ ۖ وَلِتَبْلُغُوٓا۟ أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾﴾، فالتراب هو الأصل، ثم النطفة، ثم العلقة، ثم الطفولة، بعدها الرجولة وتأتي مرحلة الشيخوخة آخراً، فهذه هي مراحل نشأة الإنسان وأطوار حياته.

ولنعد إلى بيان ترتيب الصفات الثلاث: الصَمم والبَكَم والعَمى. وسنجد أن الترتيب ملائم من جهتين:

الأولى: علاقة هذه الصفات ببعض: «فتقديم الصمم، لأنه إذا

---

(١) شرح الكافية البديعية: ٢١٠، وانظر: خزانة الأدب: ٢/ ٢٨٤، وأنوار الربيع: ٥/ ٣١٧.

(٢) نضرة الإغريض في نصرة القريض: ١٨٣.

(٣) البلاغة والنقد في شروح البديعيات: ٣/ ١١٢٤.

كان خَلْقِياً يستلزم البَكم، وتأخير العمى، لأنه كما قيل شاملٌ لعمى القلب الحاصل من طرق المُبصرات والحواس الظاهرة، وهو بهذا المعنى متأخرٌ، لأنه معقولٌ صرف»(١).

الجهة الثانية: بالنظر إلى حال المُمَثَّلِ له: «لأنه يسمع أولاً دعوة الحق، ثم يجيب ويعترف، ثم يتأمل ذلك ويتبصر»(٢)، ومن هنا ندرك سرّ هذا الترتيب، وقد جاءت هذه الصفات مجتمعةً بترتيب آخر مخالفٍ لما مرّ، فقد جاء في سورة الإسراء قوله تعالى: ﴿عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾[٩٧]، وهو عكس الترتيب السابق، فما الحكمة من ذلك؟.

أقول: لو قرأنا آية الإسراء من أولها لعرفنا الحكمة من ذلك، فالله سبحانه يقول: ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِهِۦ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا مَّأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَـٰهُمْ سَعِيرًا ۝٩٧﴾.

فالحديث هنا عن يوم القيامة، وفيه تنقلب أوضاع هؤلاء فيسحبون في النار على وجوههم، فانقلبت أحوالهم رأساً على عقب، فتغير ترتيب الصفات لتلائم الوضع الجديد.

المسألة الرابعة: مجيء الصفات دون عطف:

ونختم الحديث هنا ببيان سرّ مجيء الصفات الثلاث في سورة البقرة، وفي الموضعين معاً دون عطف، لأن المقصود اجتماع

---

(١) حاشية الشهاب: ١/ ٣٨٠، وانظر: روح المعاني للألوسي: ١/ ١٧١.

(٢) حاشية الشهاب: ١/ ٣٨٠، وروح المعاني: ١/ ١٧١، وانظر: التفسير الكبير للرازي: ٢/ ٧٠.

الصفات الثلاث في المنافقين والكافرين، ولو جاء العطف لكان المعنى أن بعضهم كالأصم، وبعضهم كالأبكم، وبعضهم كالأعمى[(١)]، ولذلك نلحظ أن الواو العاطفة جاءت بين الصفات في آية الإسراء، لأن اجتماع الصفات ليس مراداً. والله أعلم.

المسألة الخامسة: حذف المسند إليه:

جُلّ المعربين جعلوا صماً بكماً عمياً أخباراً أو خبراً لمبتدأ محذوف وقدروه بـ (هم)؛ أي هم صم بكم عمي، المنافقون في الأولى، والكافرون في الثانية.

وقد علل بعضهم للسبب في حذف المسند إليه بقوله: «صيانةً للسان عن ذكرهم»[(٢)]، أقول: إن هذا الغرض ذُكر في كتب البلاغيين[(٣)] على أنه أحدُ أغراض حذف المسند إليه، وإن صحّ في بعض الأمثلة فإنه لا يطرد في كل حذف، فلو سلمنا جدلاً بصحة ذلك، فماذا نقول عن ورود كلمة المنافقين أو الكافرين عشرات المرات في القرآن الكريم؟!!، أيعني هذا أننا لم نصن الألسنة عن ذكرهم؟!! ولهذا فإني أخالفُ البلاغيين في مثل هذا، وأرى أنه لا بد من التورع والحذر عند الحديث عن بلاغة القرآن، فليس كل ما يصلح أن يوصف به الشعرُ والنثرُ يصلح إطلاقه على القرآن الكريم، وإني على يقين من أن هذا الأمر لم يخف على كثيرٍ من علماء البلاغة غفر الله لنا ولهم، ولكنه التساهل ومجاراة الآخرين.

---

(١) التحرير والتنوير: ١/٣١٣ ـ ٣١٤.
(٢) قطف الأزهار للسيوطي: ١/١٩٩.
(٣) انظر مثلاً: الإيضاح للقزويني: ٢/٥.

لذا لا بد أن يستشعر الواصفُ لبلاغة القرآن أنه يتحدث عن كلام الله جلّ وعلا، ففي ذلك ما يعين على استحضار الأدب في كل كلمة.

المسألة السادسة: التشبيه في هذه الصفات:

أورد البلاغيون[١] وبعض المفسرين[٢] أقوالاً ثلاثةً في هذه الآية ﴿صم بكم عمي﴾ أهي من التشبيه بغير أداة؟ أم من الاستعارة، أم هما معاً؟.

والذي يراه جمهور المحققين[٣] أنه من التشبيه بغير أداة، لأن ذكر طرفي التشبيه حقيقةً أو حكماً مانعٌ عن الاستعارة، صحيح أن المذكور صراحةً هو المشبهُ به، ولم يذكر المشبه، ومن هنا جاءت شبهة كونها استعارةً، ولكن المقدّر كالمذكور، ولعل مجيء التشبيه بهذه الصورة أبلغُ في وصف أولئك المنافقين والكافرين، واتصافهم بتلك الصفات الثلاث، وكأنهم هم الصم والبكم والعمي، ومثل هذا النوعِ من التشبيه هو ما دعا بعض الفضلاء[٤] للقول: هل يرقى التشبيه البليغُ إلى درجة الاستعارة؟.

---

(١) انظر مثلاً: ابن النقيب في مقدمته: ١٢٤، ١٢٧، والسيوطي في قطف الأزهار: ١/١٩٩، وإعراب القرآن وبيانه: ١/٥٠.

(٢) تفسير أبي السعود: ١/٩٠، وحاشية الشهاب: ١/٣٨١، وحاشية الكازروني: ١/١٩٤ ـ ١٩٦.

(٣) انظر: تفسير البيضاوي: ١/١٩٥ ـ ١٩٦، والكازروني: ١/١٩٤، وروح المعاني: ١/١٧١.

(٤) الدكتور عبد العظيم المطعني في كتاب له بهذا العنوان.

المسألة السابعة: اسمية الجملة:

صرّح أبو السعود في تفسيره أن: «العدول إلى الجملة الاسمية للدلالة على استمرار تلك الحالة فيهم»[١].

هذا ما يتصل أيها القاريء الكريم بالجزء المتشابه من الآيتين، وأما بقية الآيتين ففيها من اللطائف البلاغية الشيءُ الكثير، فمن ذلك:

أولاً: علاقة الآيتين بما قبلهما: فالآية الأولى بدأت بقوله تعالى: ﴿مَثَلُهم كَمَثَلِ الذي استوقد ناراً...﴾، والثانية بدأت بقوله عز وجل: ﴿ومثل الذين كفروا...﴾ فالأولى فُصلت عما قبلها ولم تُعطف، والثانية جاءت واوُ العطف في بدايتها، فما سبب ذلك؟!.

أقول والله أعلم: إنَّ الآية الأولى واقعة من الجمل السابقة لها موقع البيان والتقرير «فلذلك فصلت ولم تعطف»[٢] وهذا من مواضع كمال الاتصال.

وأما مجيء الواو في بداية الآية الثانية، فلأنه أُريد أن يكون ما بعدها صفةً مستقلةً لهم في تلقي دعوة الإسلام، «ولو لم يُعطف لما صَحَّ ذلك»[٣].

ثانياً: التشبيه في الآيتين: بدأت كُلّ آية بضرب المثل، لإظهار الصورة التي عليها المشبه.

---

(١) تفسير أبي السعود: ١/٩١.
(٢) التحرير والتنوير: ١/٣٠٢.
(٣) المصدر السابق: ٢/١١١.

ففي الآية الأولى: ﴿مَثَلُهم كَمَثَلِ الذي استوقد ناراً...﴾ شَبه اللهُ المنافقين وإظهارهم الإيمان وإبطانهم الكفر بمن استوقد ناراً ثم انطفأت، ووجه الشبه بينهما من ثلاث جهات[١]:

الأولى: أن مستوقد النار يستضيءُ بنورها، وتذهبُ عنه وحشةُ الظلمة، فإذا انطفأت ذهبت الاستفادة وانتفى الانتفاعُ منها والاهتداء بها، ويقابل ذلك أن المنافق إذا أظهر كلمة الإيمان استنار بها، واعتزَّ بعزها وأَمِن على نفسه ومالِه وولدِه، فإذا ماتَ حوسبَ على ما فعله من إبطاله ذلك الإيمان.

الثانية: أن مستوقد النار إذا لم يُمدّها بالوقود ذهب ضوؤها، ومثل ذلك المنافق إذا لم يدعم إيمانه القولي بالإيمان الاعتقادي والعملي ويقويه فإنه يذهب.

الثالثة: أن مستوقد النار المستضيء بها في ظلمة حالكة من نفسه، فإذا ذهبت النار بقي في ظلمتين: ظلمة الليل وظلمة نفسه.

ومن هنا يتضح أن التشبيه وصفٌ دقيق لحال المنافقين شمل تصوير حالهم الظاهرة والباطنة، وسمّى بعضهم هذا التشبيه تشبيه المركب بالمركب، ومن هؤلاء ابن النقيب (٦٩٨هـ) في مقدمته التي شاعتْ وانتشرت بين القراء منسوبةً خطأً لابن القيم، ومطبوعةً بعنوان: (الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان) حتى استطاع أحد[٢] الفضلاء تصحيح النسبة، وتصويب اسم الكتاب.

---

(١) إعراب القرآن وبيانه: ١/ ٥٠ ـ ٥١، ومقدمة ابن النقيب: ١٢٦.

(٢) هو الدكتور زكريا سعيد علي، وإن كنت قد ألمحت لذلك في أطروحتي للدكتوراه =

ومتى كان وجه الشبه وصفاً منتزعاً من عدة أمور خُصَّ باسم التمثيل[١] كما هو في الآية.

وأما التشبيه في الآية الثانية، فهو تشبيه طريف جداً اجتمع فيه: الحذفُ مع التشبيه، وصار هذا النوع من التشبيه المعتمد على الحذف يسمى الاحتباك، أول من سماه بهذا الاسم ابن مالكٍ الرعيني (٧٧٩هـ) في كتابه: طراز الحلة وشفاء الغلة[٢] وتناقله عنه البلاغيون[٣] من بعد، وإن كان قد ورد عند غير الرعيني بغير هذا الاسم، إذ ذكر الزركشي[٤] نوعاً سمّاه الحذف المقابلي، هو عينه ما سمي بالاحتباك، ويقوم الاحتباك على مفهوم: «أن يُحذف من الأول ما أُثبت نظيره في الثاني، ويحذف من الثاني ما أثبت نظيره في الأول»[٥]، وكذلك فهو يكون في التشبيه وفي غيره.

فالآية الكريمة فيها تشبيه شيئين بشيئين: الداعي والكفار بالراعي والغنم، فحذف من كل طرف ما أثبت نظيره في الآخر، والتقدير: «مَثَلُ الذين كفروا معك يا محمد كمثل الناعق مع الغنم»[٦].

= قبل الوقوف على ما قام به الدكتور الفاضل، فهو عكاشة في سبقه للنشر وفقه الله.

(١) انظر: قطف الأزهار: ١/١٩٧، ومفتاح العلوم: ٣٤٦، ٣٤٧.

(٢) طراز الحلة: ٥٠٨ ـ ٥٠٩.

(٣) انظر مثلاً: شرح عقود الجمان للسيوطي: ١٣٣.

(٤) البرهان للزركشي: ٣/١٢٩.

(٥) طراز الحلة: ٥٠٨.

(٦) قطف الأزهار: ١/٣٧١.

ثالثاً: إيثار بعض الألفاظ على غيرها في الآيتين:

جاء في الآية الأولى: ذهب الله بنورهم، فما سرّ إيثار النور على غيرها مثل النار أو الضوء؟ أما إيثار النور على النار، فلأن النورَ هو ضوء كُل نيّر[١]، ولأن النار فيها «الإحراق والإشراق، فذهب الله بما فيها من الإضاءة والإشراق، وأبقى عليهم ما فيها من الأذى والإحراق.

وكذلك حالُ المنافقين، ذهب نورُ إيمانهم بالنفاق، وبقي في قلوبهم حرارةُ الكفر والشكوك والشبهات تغلي في قلوبهم»[٢] كذا قال ابن القيم رحمه الله، وفي موضع آخر يقول: «فذهب بما فيها من الإشراق وهو النور، وأبقى عليهم ما فيها من الإحراق، وهو النارية»[٣]، ويعلل الألوسي لذلك بقوله: «اختار النور على النار؛ لأنه أعظم منافعها والمناسب للمقام سباقاً ولحاقاً»[٤].

وأما إيثار النور على الضوء[٥]، فلأن النور أصلٌ، والضوء شعاعُه وفرعه المنتشر عنه، ولو قيل ذهب بضوئهم لما دلّ إلا على ذهاب الزيادة وهي الضوء وبقاء الأصل وهو النور، وهذا غير

---

(١) تفسير أبي السعود: ١/ ٨٨.
(٢) بدائع التفسير: ١/ ٢٨٣.
(٣) المصدر السابق: ١/ ٢٧٤، وانظر: قطف الأزهار: ١/ ١٩٨.
(٤) روح المعاني: ١/ ١٦٧.
(٥) انظر: التفسير الكبير للرازي: ٢/ ٦٩، وبدائع التفسير: ١/ ٢٧٤، وحاشية الشهاب: ١/ ٣٧٣، وقطف الأزهار: ١/ ١٩٨، وروح المعاني: ١/ ١٦٨، وحاشية زاده: ١/ ١٥٨.

مراد، ولا يتلاءم مع معنى الآية.

رابعاً: السرّ في جمع ظلمات وتنكيرها:

حتى تدل على أنها ظلمةٌ مبهمةٌ لا يتراءى فيها شبحان[١]!، ويذكر الألوسي تعليلاً لجمع الظلمة وإفراد النور فيقول: «الظلمةُ حيثما وقعت في القرآن وقعت مجموعةً، والنور حيثما وقع وقع مفرداً، ولعل السبب هو أن الظلمة وإن قلّتْ تُستكثر، والنور وإن كَثُرَ يُستقل ما لم يضر. وأيضاً كثيراً ما يشار بهما إلى نحو الكفر والإيمان، والقليل من الكفر كثيرٌ، والكثير من الإيمان قليل»[٢].

---

(١) قطف الأزهار: ١/١٩٨.

(٢) روح المعاني: ١/١٧٠.

الموضع السادس:

التشابه بين:

١ـ قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾.

٢ـ وقوله جل وعلا في سورة يونس: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٨﴾﴾.

٣ـ وقوله سبحانه في سورة هود: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾﴾.

ولا يخفى على الأحبة القراء ما بين هذه الآيات الثلاث من تشابه لفظي واتفاق موضوعي، إذ الحديث فيها عن أولئك الذين زعموا أن محمداً ﷺ جاء بهذا القرآن من عنده، وأنه ليس من عند الله.

فأمر الله جلّ وعلا من ارتاب في ذلك، أو زعم أن رسول الله ﷺ افتراه أمره أن يأتي بمثله، لأنه إذا أمكن لرسول الله ﷺ أن يفتريه ـ على حد زعمهم ـ فما الذي يمنعهم من معارضتة؟ وهم متساوون معه ﷺ في معرفة اللغة التي نزل بها القرآن، بل إن فيهم المتعلم، والرسول عليه السلام أميٌّ، وفيهم الشعراء، ورسول الله ليس بشاعر ولا ينبغي له.

ومن باب إرخاء العنان للمعارضة، وتسجيل الإعجاز عند عدمها، لأن شدّة تسجيل العجز تكونُ بمقدار تيسير أسباب العمل، من هذا الباب جاءت مطالبتهم متدرجةً، وهي ما يعرف عند المؤلفين في الإعجاز بمراحل التحدي، حيث: «كان التحدي أولاً بالإتيان بكتاب مثل ما نزل منه، ففي سورة الإسراء: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾، فلما عجزوا استُنزلوا إلى الإتيان بعشر سُورٍ مثله، ثم استنزلوا إلى الإتيان بسورة من مثله»(١).

ولما كان التحدي بعشر سور قد جاء في سورة هود، وفي يونس بسورة، فقد وقع خلافٌ بين العلماء في مسألة الترتيب بين العشر، والسورة الواحدة، وأورد ابن عاشور أنه: «نُقِلَ عن ابن عباس وجمهور من المفسرين أن التحدي كان أول الأمر بأن يأتوا بعشر سور مثل القرآن، وهو ما وقع في سورة هود، ثم نُسخ بأن يأتوا بسورة واحدة كما وقع في سورة البقرة وسورة يونس، فتخطى أصحاب هذا القول إلى أن قالوا: إن سورة هودٍ نزلت قَبْلَ سورة يونس»(٢).

أقول: لما كان الراجح(٣) أن سورة هود بجملتها نزلت بعد يونس، فتقدّمُ التحدي بسورة على التحدي بعشر يحتاج إلى التعليل، فقد ورد تعليلٌ لطيفٌ للمبرد هو أن الله «تحداهم أولاً بسورة، ثم

---

(١) التحرير والتنوير: ١/ ٣٣٧.
(٢) المصدر السابق: ١٢/ ٢٠.
(٣) الأسرار البلاغية في سورة هود لعلي بن خليفة السلطان، ص: ٥، رسالة ماجستير أعدت بإشراف المؤلف.

تحداهم بعشر، لأنهم قد وُسِّع عليهم في هود بالاكتفاء بسُور مفتريات، فلما وُسِّع عليهم بصفتها أكثر عليهم عددها»[١]، ولم يقتصر الأمر على مسألة العدد، بل تجاوزه إلى إتاحة الفرصة، وفسح المجال للمعارض إن عجز عن ذلك أن يستعين بمن أمكنه الاستعانة به[٢]، فتيسير أسباب العمل يؤدي إلى شدّة تسجيل العجز كما أشرت آنفاً.

هذا ما تشترك فيه الآيات الثلاث من حيث المعنى، وأما الاشتراك بالألفاظ فأمره واضح جلي، ولنشرعْ في تحديد مواضع الاختلاف اللفظي في هذه الآيات؛ لمعرفة بلاغتها بعد ذلك.

أولاً: ورد في آية البقرة: ﴿بسورة من مثله﴾، وفي يونس: ﴿بسورة مثله﴾ فما سرّ مجيء (من) في آية البقرة، وعدم مجيئها في آية يونس وكذا آية هود؟.

ثانياً: ورد في آية هود بعشر سور، وفي آيتي البقرة ويونس بسورة، فما تعليل ذلك؟.

ثالثاً: جاء وصف مفتريات للسور في آية سورة هود، ولم توصفْ السورةُ بذلك في آيتي البقرة ويونس، فلم كان ذلك؟.

رابعاً: جاء في آية البقرة: ﴿وادْعُوا شهداءَكم﴾، وفي آيتي يونس، وهود: ﴿وادعُوا من استطعتُم﴾، فما سرّ هذا؟.

أقول سائلاً الله التوفيق والسداد:

---

(١) التحرير والتنوير: ١٢/٢٠.

(٢) انظر: بدائع التفسير لابن القيم: ١/٢٩٣.

المسألة الأولى: مجيءُ (مِنْ) قبل كلمة مثله في آية البقرة[١] دون آيتي يونس وهود له سببٌ وجيه أورده بعض العلماء:

منهم الإمامُ محمود بن حمزة الكرماني صاحبُ كتاب البرهان في متشابه القرآن، إذ يقول: «لأن (من) تدل على التبعيض، ولما كانت هذه السورة [يعني سورة البقرة] سنامَ القرآن وأوّله بعد الفاتحة حسُن دخول (مِنْ) فيها ليُعْلم أن التحدي واقعٌ على جميع سور القرآن من أوله إلى آخره، وغيرهما من السور لو دخلها (من) لكان التحدي واقعاً على بعض السور دون بعض، ولم يكن ذلك بالسهل»[٢].

ومن العلماء الذين ذكروا السبب: ابن الزبير الغرناطي صاحب مِلاك التأويل، فيقول: «إن المراد إراءتهُم ما يرفعُ شكَّهم في نبوة محمد ﷺ، فكأن قد قيل: إنْ شككتم في نبوته وتخصيصنا إياه بذلك، فلتأتوا برجلٍ منكم غيره، يَصْدُرُ عنه أو يأتي بسورة واحدةٍ من نمطِ ما سمعتم من محمدٍ ﷺ، وائتوا بشهداء يشهدون أن غيره قد سُمع منه ما طلبتم به، فإذا عجزتم عن ذلك مع التماثل في الخلق، والعلم بمقادير الكلام، إذ ليس بغير لسانكم المألوف عندكم، فإذا عجزتم عن ذلك ـ ولا بد من عجزكم ـ فاتخذوا وقايةً من النار التي يخبركم أنها معدةٌ لمن يُكذِّبه، فلما كان المرادُ هنا ما ذكرناه من

---

(١) وذكر السبكي في طبقات الشافعية حواراً طريفاً حول قوله تعالى ﴿من مثله﴾، ومرجع الضمير بين عضد الدين الأيجي، وفخر الدين الجاربردي، ودخل في هذه القضية مجموعة من العلماء. انظر: طبقات الشافعية لتاج الدين السبكي: ١٠/٤٧ ـ ٦١، ٧١ ـ ٧٢.

(٢) البرهان في متشابه القرآن: ١١٦ ـ ١١٨، وانظر: البرهان للزركشي: ١/١١٥، وانظر: من أسرار التعبير في القرآن (حروف القرآن): ١١٠.

التبعيضية في قوله: ﴿من مثله﴾.

وأما الوارد في سورة يونس، فإنما أريد به ما يجري مع قوله: ﴿أم يقولون افتراه﴾، فقيل لهم: إذا كان مفترىً كما تزعمون، فما المانع لكم عن معارضته فأتوا بسورة مماثلةٍ للقرآن.

فالمراد هنا نفي كلامٍ مماثل للقرآن، وإقامة الحجة عليهم بعجزهم عن ذلك، والمراد في البقرة نفيُ شخصٍ يماثله ﷺ في أن يُسمع منه ما يماثل سورةً واحدةً من مثل القرآن في فصاحته وعجائبه، فاختلف المقصدان في السورتين مع الائتلاف في تعجيزهم عن هذا وهذا، فلما اختلفا لم يكن بدٌّ من (من) في الأولى لإحراز معناها، ولم يأت في يونس لحصول المعنى المقصود فيها دون (من) . . . فورد ذلك كله على ما يجبُ ويناسب»[١].

ويزيد الأنصاري صاحب كتاب فتح الرحمن في توضيح السبب من مجيء (من) في آية البقرة، فيذكر أن (من) تأتي للتبعيض والتبيين، فيكون المعنى: «فأتوا بسورةٍ مما هو على صفته في البلاغة، وحسن النظم، وحينئذٍ فكأنه منه، فَحسُن الإتيان بـ (من) الدالة على ما ذُكر.

بخلاف ذاك، فإنه قد وصف السوَر بالافتراء . . . فلم يحسُن الإتيان بـ (من) الدالة على ما ذكر، لأنها حينئذ تُشعر بأن ما بعدها من جنس ما قبلها، فيلزم أن يكون قرآناً وهو محال»[٢].

---

(١) ملاك التأويل: ١/١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) فتح الرحمن لزكريا الأنصاري: ٢٣.

فما ذكره هؤلاء العلماء الأفاضل رحمهم الله مبنيٌّ على أن (من) للتبعيض أو البيان، وأن الضمير في مثله يعود لمحمد ﷺ أو للقرآن، وكلاهما وارد.

ولا بد من الإشارة إلى أن بعض العلماء جعل من زائدةً، وهذا رأي فيه جرأة عجيبة على كتاب الله المنزه عن النقص والزيادة.

وسأتحدث عن ذلك فيما يلي:

زيادة (من) في القرآن: نُسب القول بزيادة من في آية البقرة للأخفش[(١)]، وقد أفردت إحدى الأخوات الفاضلات بحثاً نحوياً موجزاً عنوانه: «وقفةٌ نحويةٌ مع (من) الزائدة عند النحاة، وفي القرآن الكريم»[(٢)] عرضت فيه رأي البصريين والكوفيين في زيادة من في النفي والإثبات، وكانت لها وقفاتٌ طيبةٌ في بعض المواضع بينت فيه شيئاً من فوائد (من)، ولكنها في الإجمال وافقت القائلين بمبدأ الزيادة. ولقد قال بمبدأ الزيادة في القرآن الكريم عدد من العلماء كأبي عبيدة، والفراء، وغيرهما من النحويين[(٣)]، وتابعهم نفرٌ من المعاصرين[(٤)].

---

(١) انظر: فتح الرحمن: ٢٣.

(٢) هي الدكتورة منيرة محمود الحمد، ونشرته في مجلة عالم الكتب، ص: ٢٠١ ـ ٢١٠، مج: ١٧، ع٣ (ذو القعدة ـ ذو الحجة، ١٤١٦هـ).

(٣) انظر: لطائف المنان، وروائع البيان في دعوى الزيادة بالقرآن: ٧١ـ٩٠، ووقفة نحوية مع من الزائدة عند النحاة، ص: ٢٠٢ـ٢٠٦.

(٤) منهم الشيخ محمد عبد الخالق عظيمة في كتابه دراسات لأسلوب القرآن، والدكتور علي العماري في بحث له في مجلة الأزهر، والدكتور عبد العال سالم مكرم في بحثه: أسلوب إذ في ضوء الدراسات القرآنية والنحوية. انظر: لطائف =

وفي الوقت نفسه وقفت فئة أخرى من العلماء فلم ترض بهذا القول، ولم تسلم به، بل عملت على دحضه في كل مناسبة، ومن هؤلاء: إمام المفسرين ابن جرير الطبري رحمه الله، وابن بحر الأصفهاني وغيرهما[١]، وسار على هذا النهج ثلةٌ من الباحثين وطلبة العلم في هذا العصر[٢].

ونحن إن أحسنّا الظنّ ـ وينبغي لنا ذلك ـ بعلماء العربية المتقدمين في إقرارهم بظاهرة الزيادة على أنها إحدى ظواهر اللغة العربية، وقد يكون القصدُ هو الزيادة الإعرابية فحسب، فإنه لا ينبغي أن نُغفل أن هذا الأمر قد امتطاه قومٌ آخرون كان همهم توجيه الطعن في كتاب الله، لاشتماله على الزيادة، وقد كان هذا السببُ أحدَ دوافع ابن قتيبة رحمه الله في تأليفه لكتابه تأويل مشكل القرآن، ولكن موقفه من قضية الزيادة اقتصر على إثبات أنها أسلوب سار عليه العرب في طريقة كلامهم دون أن يُبيّن الأغراض التي من أجلها جاءت تلك التي يزعمون أنها زائدة، وأنها سبب للطعن في القرآن، ولكن الحق يعلو ولا يعلى عليه، فما ظنوه مطعناً هو من أهم مظاهر الإعجاز البلاغي في القرآن.

يقول مصطفى صادق الرافعي رحمه الله: «. . . فما في القرآن

= المنان: ٨١ ـ ٨٤.

(١) انظر لطائف المنان: ٧١ـ٧٢.

(٢) منهم الإمام محمد عبده، ومصطفى الرافعي، ود. محمد دراز، ود. أحمد بدوي، وعائشة بنت الشاطي، ود. فضل حسن عباس. انظر: لطائف المنان: ٧٤ ـ ٨٠.

حرفٌ واحد إلا ومعه رأيٌ يَنْبَحُ في البلاغة من جهة نظمه، أو دلالته، أو وجه اختياره، بحيث يستحيل ألبتة أن يكون في موضع قلق، أو حرف نافرٍ، أو جهةٍ غير محكمةٍ، أو شيء مما تَنفُذُ في نقده الصنعةُ الإنسانية من أي أبواب الكلام، إن وسعها منه باب»[١]، ويقول الدكتور محمد درّاز معقباً على من قال بزيادة الكاف في قوله جل وعز في سورة الشورى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝﴾: «لو رجعت إلى نفسك قليلاً لرأيت هذا الحرف في موقعه، محتفظاً بقوة دلالته، قائماً بقسط جليل من المعنى المقصود في جملته، وأنه لو سقط منها لسقطت معه دعامةُ المعنى، أو لتهدم ركنٌ من أركانه»[٢]، ولهذا فإن لك أيها القاريء أن تلقى على كلّ من يقول بالزيادة في القرآن الكريم السؤال الآتي:

أيكون معنى الكلام متساوياً بوجود ما يُدّعى زيادتهُ وبحذفه؟!!.

فإن أجابك بأنه متساوٍ، فاعلم أن صاحبك لا علم له، ولا بُصر بأساليب الكلام، وإن كان الجوابُ بلا، فكيف يقال بالزيادة؟، وقد يكون السببُ في هذا القول الصنعة النحوية، فإذا كان الأمر كذلك فاستمع ـ غير مأمور ـ إلى ما قاله صاحب تفسير المنار رحمه الله: «إن تحكيم مذاهبهم النحوية في القرآن، ومحاولة تطبيقه عليها ـ وإن أخل ذلك ببلاغته ـ جراْةٌ كبيرةٌ على الله تعالى، وإن كان النحو وجد لمثل ذاك فليته لم يوجد»[٣].

---

(١) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، وانظر: لطائف المنان: ٧٦.
(٢) النبأ العظيم: ١٢٧، وانظر: لطائف المنان: ٧٧.
(٣) تفسير المنار: ١/ ٣٧٩، وانظر: لطائف المنان: ٧٥.

أقول: بل وجد النحوُ لتقويم اللسان، وما يرتكبه بعض النحويين والبلاغيين من عثرات، لا تحول دون الإفادة مما دونوه من علوم نافعة.

ولقد اجتهد بعض الباحثين وفقهم الله في رصد أسباب القول بالزيادة في القرآن الكريم، فذكر أسباباً منها[١]:

أولاً: جعل القاعدة النحوية هي الأصل، وتطبيقها على آيات القرآن.

ثانياً: قياس ما جاء في الشعر على القرآن الكريم.

ثالثاً: إهمالُ السياق والمعنى العام للآية.

ولكي تتضح الصورة في هذه القصة أعرض أنموذجاً تطبيقياً آخر غير ما ذكر سابقاً، من بطلان دعوى الزيادة.

يقول الله عز وجل في سورة الأحقاف: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾.

ويقول سبحانه تعالى في سورة الصف: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾[١٢].

فهل يكفي النظر إلى هذين الجزأين من الآيتين الكريمتين بمعزل عن سياق الآيتين؟ إن فعلنا ذلك وقعنا في حبائل النظرة الجزئية، وهذا ما أوقع من حكم على (من) في آية الأحقاف بأنها زائدة.

---

(١) لطائف المنان: ٩٢ ـ ٩٨.

ولنعد للنظر في الآيتين من أولهما، لندرك المغزى والسرّ البلاغي من وجود (من) في آية الأحقاف وما ماثلها من الآيات، وخلو آية الصف من (من) وغاية ذلك، قال الله تعالى في سورة الأحقاف: ﴿ يَٰقَوْمَنَآ أَجِيبُوا۟ دَاعِىَ ٱللَّهِ وَءَامِنُوا۟ بِهِۦ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣١﴾ ﴾، ومثل ذلك يقول تبارك اسمه في سورة إبراهيم: ﴿ ۞ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾[١٠].

ومثل ذلك ورد في سورة نوح عليه السلام، فجاءت (من) قبل كلمة ذنوبكم.

وأما آية الصف فقد سبقت بقوله سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٢﴾ ﴾.

ولو نظرنا إلى المعنى الذي وردت فيه الآيات الكريمة فسندرك أن الآيات الثلاث التي جاءت فيها (من) الحديث فيها عن الكافرين، والتي جاءت دون من الحديث فيها عن المؤمنين، ومن هنا يتبين أن مجيء (من) في حق الكافرين يدل على أن الله لا يغفر كل ذنوبهم بل بعضها، أما المؤمنون فلم يأت في الآية التي تحدثت عنهم (من)، وهذا إكرامٌ من الله لهم بغفرانه لجميع ذنوبهم وليس بعضها، يقول الزمخشري عفا الله عنه: «فإن قلتَ: ما معنى التبعيض في قوله ﴿من ذنوبكم﴾؟ قلت: ما علمته جاء هكذا إلا في خطاب الكافرين، كقوله تعالى في [سورة نوح]: ﴿ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ﴿٣﴾ يَغْفِرْ لَكُم مِّن

ذُنُوبِكُمْ﴾، [وفي سورة الأحقاف]: ﴿يَٰقَوْمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ وَءَامِنُواْ بِهِۦ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾[٣١]، وغير ذلك مما يقفك عليه الاستقراء، وكان ذلك للتفرقة بين الخطابين»[١].

وأظنك أخي القاريء أدركت أن من يقول بزيادة من في مثل ما سبق سيتوارى خجلاً من سوء ما صنع بعد أن عرف الغاية من وجودها في الآيات التي وردت فيها، وعرف السبب في عدم ذكرها في مثل آية الصف.

المسألة الثانية: عن مجيء طلب الإتيان (بعشر سور) في سورة هود بينما جاء في سورة البقرة، وسورة يونس (بسورة):

والحديث عن هذه المسألة ذو صلةٍ بمراحل التحدي التي ذكرناها آنفاً، ولما كان الراجح[٢] أن سورة هود نزلت بجملتها بعد يونس، فلا بد من تعليل للتحدي بعشر، بعد التحدي بسورة!.

أقول ـ والله أعلم ـ إن السرّ يكمنُ في وصف السور العشر بكلمة مفتريات في سورة هود، وقد عَلل المبردُ ذلك بقوله: «فلما وسّع عليهم بصفتها أكثر عليهم عددها»[٣]، ويظهر أن ابن الزبير الغرناطي انطلق من هذا القول في تعليله لذلك دون أن يعزوه لأحدٍ بعينه، فقال: «فإنه ـ والله أعلم ـ لمّا قيل ـ هنا ـ مفتريات فوسّع عليهم، ناسبهُ التوسعةُ في العدد المطلوب؛ لأنّ الكلام المفترى أسهلُ، فناسبهُ التوسعة.

---

(١) الكشاف: ٢/٥٤٣، وانظر: لطائف المنان: ١٥٧، ووقفة نحوية مع زيادة من عند النحاة: ٢٠٥ـ٢٠٦.
(٢) الأسرار البلاغية في سورة هود لعلي بن خليفة السلطان، ص: ٥.
(٣) التحرير والتنوير: ١٢/٢٠.

أما الوارد في السورتين قَبْلُ، فلم يُذكر لهم فيها أن يكون مفترىً، بل السابق من الآيتين المماثلة مطلقاً، فذلك أصعب وأشقُّ عليهم، مع عجزهم في كل حال، فوقع الطلب حيث التضييق بسورة واحدة، وحيث التوسعة بعشر سور مناسبةً جليلةً واضحةً»[١].

ووصف السور العشر بمفتريات من باب إرخاء العنان والتسليم الجدلي، فكأنه قيل لهم إن زعمتم أن القرآن مفترىً، فهاتوا عشر سورٍ مفتريات على حدّ زعمكم.

المسألة الثالثة: عن وصف السور العشر بمفتريات، وعدم وصف السورة بذلك:

وهذا وثيق الصلة بما مضى من اقتران التحدي بالمماثلة التامة في السورة الواحدة، من حيث المعاني والأساليب، ولما طلبت السور العشر تم التنازل الجدليُّ عن المعاني فأصبحت المماثلة مقتصرة على بلاغة الكلام وفصاحته، بقطع النظر عن عُلوِّ معانيه؛ لأنه لا يجتمع الافتراء وعلوُّ المعاني.

ولهذا استدلّ العلماء[٢] بمجيء وصف مفتريات على أن الإعجاز بالبلاغة والفصاحة مستقلٌ عن علوّ المعاني وتصديق بعضه بعضاً، فهذه وجوهٌ أخرى في الإعجاز، تضاف إلى إعجازه البلاغي.

وقد يتساءل أحدُ القراء الكرام عن مجيء كلمة مفتريات بعد كلمة (مثلِه)، وكلاهما نعتٌ لكلمة سور، فيقول: من هنا ينشأ

---

(١) ملاك التأويل: ١/ ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) التحرير والتنوير: ١٢/ ٢٠.

سؤالان:

أولهما: أن كلمة سُور جمعٌ فكان الظاهر أن يأتي وصفها بمثله جمعاً مثلها، فما سرّ إفراده؟.

وثانيهما: لماذ تَقَدّم وصفُ (مثله) على مفتريات؟ وهل يصحُّ أن يتقدم لفظُ مفتريات على كلمة مثله؟.

أما السؤال الأول فجوابه أن المقصود اعتبارُ مُماثلة كُل واحدٍ منها، وليس مماثلة المجموع[1]، فلو جاء الضمير مناسباً للجمع فكان الكلام بعشر سور مثلها، لاحتمل أن يكون المطلوب المماثلة مجتمعةً، ولكنّ إفراد الضمير فيه تيسير المطلوب بمماثلة كُل واحدة من العشر، وليست مماثلتها مجتمعة.

وأما السؤال الثاني فجوابه أن المماثلة هي النعت المقصود بالتكليف، وبها يتحقق التحدي، وأما (مفتريات) فإنما ذكرت من باب إرخاء العنان، ولو عُكس الترتيب، فكان مثلاً كقولنا: بعشر سورٍ مفتريات مثله، لتُوهم: «أن المراد هو المماثلةُ في الافتراء»[2]، وهذا ـ قطعاً ـ غير مراد، لأن فيه حكماً على القرآن بالافتراء، وهذا لا يصح مطلقاً.

والمعنى على الترتيب الوارد في الآية: «فأتوا بعشر سُورٍ مُماثلةٍ له في البلاغة مُختلقات من عند أنفسكم إن صحّ أني اختلقته من عند نفسي، فإنكم عربٌ فصحاء بلغاءُ، ومبادىء ذلك فيكم من ممارسة

---

(١) روح المعاني: ٦/ ٢٢٢.

(٢) المصدر السابق.

الخطب والأشعار، ومزاولة أساليب النظم والنثر، وحفظ وقائع الأيام»[١].

فالوصف بالمثلية أصلٌ في الآيات الثلاث، وأما الوصف بمفتريات فهو من باب التسليم الجدلي كما أسلفت، وهو في آية هود فحسب.

والضمير في مثله يمكن أن يعود في آية البقرة إلى أحد أمرين:

أحدهما[٢]: أنه عائد إلى (ما) في قوله: ﴿مما نزّلنا على عبدنا﴾، فيكون المعنى: فأتوا بسورة مما هو على صفة القرآن في الفصاحة وحسن النظم.

والثاني: أنه عائدٌ إلى (عبدنا)، وعلى هذا يكون المعنى: فأتوا ممن هو على حاله من كونه بشراً أمياً لم يقرأ الكتب، ولم يأخذ عن العلماء.

والراجح ـ والله أعلم ـ الأولُ لأسباب منها[٣]:

١ـ أنه مروي عن بعض الصحابة، ومنهم ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم.

٢ـ أن الضمير في آيتي يونس وهود يعود على (ما)، وموضوع الآيات الثلاث واحد.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) تفسير الرازي: ٢/١٠٩، وانظر: تفسير أبي السعود: ١/١١٢، وروح المعاني: ١/١٩٧.

(٣) تفسير الرازي: ٢/١٠٩.

٣ـ أن الموضوع هو شكّهم فيما نزّل بدليل قوله سبحانه: ﴿وإن كنتم في ريبٍ مما نزَّلنا﴾.

٤ـ «لو صرفنا الضمير إلى محمدٍ عليه السلام، لكان ذلك يوهم أن صدور مثل القرآن ممن لم يكن مثلَ محمدٍ في كونه أمياً ممكنٌ.

ولو صرفناه إلى القرآن لدلّ ذلك على أن صدور مثله من الأميِّ وغير الأمي ممتنعٌ»[1]، ويبقى الرأي الثاني مُحتملاً كما سنراه في تعليل المسألة الرابعة.

المسألة الرابعة: عن الاختلاف بين الآيات الثلاث في قوله سبحانه في سورة البقرة: ﴿وادعوا شهداءكم﴾، وأما في يونس وهود: ﴿وادعوا من استطعتم﴾، فما سرّ هذا الاختلاف؟:

وقبل بيان السر في ذلك أبين معنى شهدائكم، فقد ذكر الراغب في المفردات أنه فُسِّر بكل ما يقتضيه معنى الشهادة، ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أن معناه: أعوانكم، وعن مجاهد: أنهم الذين يشهدون لكم، وقيل الشاهد: الذي يُعتدّ بحضوره[2]، ويكون المعنى: ادعوا إلى المعارضة من يحضركم أو ينصركم بزعمكم . . . أو ادعوا من دون الله من يُقيم لكم الشهادة بأن ما أتيتم به مُماثله[3].

وقد أورد صاحب ملاك التأويل تعليلاً لطيفاً معتمداً على أن مرجع الضمير في مثله يعود إلى محمد ﷺ، فقال: «المراد به من

---

(١) المصدر السابق.
(٢) المفردات للراغب: ٢٦٩.
(٣) روح المعاني: ١/١٩٨.

يشهد لكم أن شخصاً مثله ﷺ قد سُمع منه ما طُلب منكم، إذ لا يكتفى في مثل هذا بمجرد دعوى المدعي، فقيل لهم: ائتوا بسورة من شخص مثله في الجنسية، وبمن يشهد[١] لكم بأن قد فعلتم، وقيل لهم في سورة يونس: فأتوا بسُورة مِثل القرآن، واستعينوا على ذلك بمن قَدِرتم، فلم يُطلبُوا - هنا - بمن يشهد لهم، وإنما قيل لهم: استعينوا في النظم والتأليف بمن قَدِرتُم، لأن سماع ذلك منهم أنْ لو كان - ولا سبيل إليه - لا يحتاج معه إلى شهادة شاهد.

أما لو ادّعوا أنّ أحداً سُمع منه مِثلُ القرآن لما قُنع منهم بمجرد دعواهم»[٢].

وبهذا ندرك أن مجيء كلمة (شهداءكم) كانت في الآية التي جاءت فيها (من) قبل كلمة مثله، وهي آية البقرة، و(من) هذه هي التي سوغت عودَ الضمير إلى محمد ﷺ، فلا حرف يأتي في القرآن دون غاية وهدف، ولا عجب، فهو من لدن حكيم خبير، والله أعلم.

وبعد الانتهاء من الحديث عن مواضع الاختلاف في الآيات المتشابهة، سأعرض بعض اللطائف البلاغية في هذه الآيات، فمنها:

أولاً: أنه جاء التعبير عن اعتقاد أولئك الكافرين في حق القرآن بالريب، مع أنهم جازمون بكونه من كلام البشر، ويؤكد ذلك قوله سبحانه: ﴿إن كنتم صادقين﴾ التي جاءت في الآيات الثلاث، فما سرّ ذلك؟.

---

(١) النص مضطرب في نسخة الملاك التي أعتمد عليها في البحث، وقد صوّبته من طبعة محمود كامل: ١/ ٤٠.

(٢) ملاك التأويل: ١/ ١٨٥ - ١٨٦.

أقول ـ والله أعلم ـ إن المراد توبيخ أولئك والإنكار عليهم، لأنهم زعموا ما ادّعوه على الرغم من وضوح الدلائل، وقيام الحُجج على أن هذا القرآن من عند الله، ونستظهر ذلك من أمرين في آية البقرة:

أولهما: التعبير بإنْ الشرطية التي تستعمل في مقام عدم الجزم بوقوع الشرط[١] «فمدلول هذا الشرط قد حفّ به من الدلائل ما شأنه أن يقلعَ الشرط من أصله، بحيث يكون وقوعه مفروضاً [مجرد افتراضٍ]، فيكون الإتيانُ بإنْ مع تحقق المخاطب علمَ المتكلم بتحقق الشرط توبيخاً على تحقق ذلك الشرط، كأنّ رَيْبَهم في القرآن مستضعف الوقوع، فكلّ الدلائل تشيرُ إلى معرفتهم بأن بلاغة القرآن وفصاحته لم يعهدوا لها مثيلاً، فكيف يبقى بعد ذلك كله مسلكٌ للريب فيه، فضلاً عن أن يكونوا منغمسين فيه»[٢]، ويضيف أبو السعود بياناً لسبب استخدام إن، فيقول: «للإشعار بأن حقّه أن يكون ضعيفاً مشكوك الوقوع، وإما للتنبيه على أن جزمهم ذلك بمنزلة الريب الضعيف، لكمال وضوح دلائل الإعجاز ونهاية قوتها»[٣]، ويؤكد الألوسي أن مجيء إنْ «للتوبيخ على الارتياب وتصوير أنه مما لا ينبغي أن يثبُت إلا على سبيل الفرض؛ لاشتمال المقام على ما يزيله»[٤]، وهكذا يتبين أن دلالة استعمال إن توحي بأن: «أقصى ما

(١) التحرير والتنوير: ١/٣٣٦، وانظر: شرح الرضي على الكافية: ٢/٢٥٣، والأسرار البلاغية في سورة هود: ٥١٦.
(٢) التحرير والتنوير: ١/٣٣٦.
(٣) تفسير أبي السعود: ١/١١٠.
(٤) روح المعاني: ١/١٩٤.

يمكن صُدُوره عنهم، وإن كانوا في غاية ما يكون من المكابرة والعناد هو الارتيابُ في شأنه، وأما الجزمُ المذكور فخارجٌ من دائرة الاحتمال»[١]، كلُّ ذلك يستفاد من استعمال (إن)، ويختلف الأمر لو كان المستعملُ (إذا)[٢].

وثاني الأمرين هو مجيء كلمة ريبٍ نكرةً، فمن أغراض التنكير التقليل، يقول صاحب روح المعاني: «وتنكيرُ الريب للإشعار بأن حقّه ـ إن كان ـ أن يكون ضعيفاً قليلاً لسطوع ما يدفعه، وقوة ما يزيلُه»[٣].

وبهذا نرى كيف كان هذا الأسلوب موضحاً صورتهم ومبيناً واقع حالهم، وما تخفي سرائرُهم، فلا عجب: إنه من لدن حكيم عليم.

ثانياً: سرُّ إيثار الفعل نزّلنا، وكان يمكن في كلامنا أن يُقال أنزلنا كما هو الحال في بعض المواضع كقوله سبحانه في سورة الكهف: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ۝١﴾، والسرّ في ذلك ـ والله أعلم ـ أن منشأ ارتيابهم نزول القرآن منجماً، فكأنه قيل لهم: إن ارتبتم في شأن ما نزّلناه على مَهَلٍ وتدريج فهاتوا أنتم مِثلَه فإنه أيسرُ عليكم من أن ينزل جملةً واحدة، ويتحدى بالكل، وهذا غايةُ ما يكونُ في تبكيتهم[٤]، لأن دلالة نزّل تدل على نزوله

---

(١) تفسير أبي السعود: ١/ ١١٠.
(٢) انظر: الإيضاح: ٢/ ١١٦ ـ ١٢٠.
(٣) روح المعاني: ١/ ١٩٥.
(٤) تفسير أبي السعود: ١/ ١١١.

مفرقاً منجماً، وأنزل تدل على نزوله جملةً واحدة[١].

ويذكر الفخرُ الرازيّ تعليلاً قريباً من ذلك تأثر به كثيرٌ من المفسرين[٢]، يقول فيه: «لأن المراد النزول على سبيل التدريج، وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان؛ لأنهم كانوا يقولون: لو كان هذا من عند الله ومخالفاً لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوماً سورةً بعد سورةٍ على حسْب النوازل ووقوع الحوادث، وعلى سنن ما نرى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجدُ منهم مفرقاً حيناً فحينا، بحسْب ما يظهرُ من الأحوال المُتجددة والحاجات المختلفة.

فإن الشاعر لا يُظهر ديوان شعره دُفعةً، والمترسل لا يُظهر ديوان رسائله وخطبه دفعةً، فلو أنزله الله تعالى؛ لأنزله على خلاف هذه العادة جملةً: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾[٣]، والله سبحانه وتعالى ذكرَ ههنا ما يدُلُ على أن القرآن معجزٌ مع ما يزيلُ هذه الشبهة.

وتقريره: أن هذا القرآن النازل على هذا التدريج إما أن يكون من جنس مقدور البشر، أو لا يكون، فإن كان الأول وجب إتيانهم بمثله، أو بما يقرب منه على التدريج، وإن كان الثاني ثبت أنه مع نزوله على التدريج معجزٌ»[٤]. فلا مناص من الإقرار بواحدةٍ مما ذكر الفخر الرازي، فإذا ثبت عجزهم عن الإتيان بمثله ـ وقد ثبت ذلك ـ

---

(١) ملاك التأويل: ١/٢٨٦.

(٢) ومنهم أبو السعود في تفسيره: ١/١١١، والألوسي في روح المعاني: ١/١٩٥.

(٣) سورة الفرقان: ٣٢.

(٤) تفسير الرازي: ٢/١٠٧ ـ ١٠٨، وانظر قطف الأزهار: ١/٢١٠.

فحينئذٍ يكون نزوله منجماً فيه فسحةٌ لهم، ليحققوا ما ادّعوه وزعموه من القدرة على الإتيان بمثله، لو كانوا يقدرون، وأنى لهم ذلك؟. فيكونُ الإعجاز متحققاً من الباب الذي ظنوه مطعناً، والله أعلم.

بقي في مسألة الفعل نزّل الإشارة إلى سرّ تعديته بعلى دُون (إلى) مثلاً لأنه يتعدى بإلى كما قال سبحانه في سورة الأنعام: ﴿۞ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ﴾[١١١] «وفي تعدي نزّل بعلى إشارةٌ إلى استعلاء المُنزّل على المنزّل عليه وتمكُّنه منه، وأنه صار كاللابس له، بخلاف إلى إذ لا دلالة لها على أكثر من الانتهاء والوصول»(١).

ثالثاً: إيثار التعبير بقوله سبحانه: ﴿على عَبْدِنا﴾ دون اسمه ﷺ أو بعض صفاته صلوات الله وسلامه عليه، فيه غايةُ التشريف له والتنويه بقدره عليه السلام، يقول أبو السعود في تفسيره: «وفي ذكره ﷺ بعنوان العبودية مع الإضافة إلى ضمير الجلالة من التشريف والتنويه والتنبيه على اختصاصه به عز وجل، وانقياده لأوامره تعالى ما لا يخفى»(٢)، ولا ننسى أن ضمير (نا) المشعر بالتعظيم التام وتفخيم الأمر، فيه رفعةٌ لأمره ﷺ.

رابعاً: إيثارُ الفعل (ائتوا) بدلاً من (قولوا) مثلاً في قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة﴾، فيه توسِعَةٌ على المخاطبين في التحدي؛ لأن الإتيان بالشيء جَلْبُه سواءٌ بالاسترفاد من الغير أم بالاختراع من الجالب(٣)، ويكون المعنى «إن كان الأمر كما زعمتم فأتوا من عند

---

(١) روح المعاني: ١/ ١٩٥.
(٢) تفسير أبي السعود: ١/ ١١١، وانظر: روح المعاني: ١/ ١٩٥ نقله بنصه.
(٣) التحرير والتنوير: ١٢/ ١٩.

أنفسكم أو ممن تَقَدَّمكم من فصحاء العرب وبلغائها . . . بسورةٍ مماثلةٍ له في صفاتهِ الجليلة، فحيث عجزْتُم عن ذلك مع شِدّة تمرُنكم، ولم يوجد في كلام أولئك، وهم الذين نصبت لهم المنابر في عكاظ الفصاحة والبلاغة، وبهم دارت رحى النظم والنثر، وتصرّمت أيامهم في الإنشاء والإنشاد دلَّ على أنه ليس من كلام البشر، بل هو من كلام خالقهم»[١]، ولا تتحقق أيها القاريء الكريم هذه التوسعة لو كان الفعل (قولوا) بدل ائتوا.

خامساً: فائدةُ الالتفات في قوله عز وجل: ﴿وإن كنتُم في ريبٍ مما نَزَّلنا على عبدنا فأتوا بسورةٍ من مثله وادعوا شهداءكم من دونَ الله﴾ فهو انتقالٌ من التكلم ﴿نَزَّلنا﴾ إلى الغَيْبة «من دوننا» وظاهرُ العبارة لو جرتْ على نسق واحدٍ لكان التعبيرُ «من دوننا» وغرض الالتفات ـ هنا ـ إدخالُ الروع وتربية المهابة، والإيذانُ بكمال سخافة عقولهم حيث آثروا على عبادة من له الألوهية عبادةَ من لا أحقرَ منه[٢]، ذلك إضافةً إلى ما يفيده الالتفات بصفة عامةٍ من شدِّ انتباه السامع لتنوع الأسلوب وتغيره[٣]، والله أعلم.

---

(١) روح المعاني: ٦/١١١.
(٢) تفسير أبي السعود: ١/١١٣ ـ ١١٤، وانظر: روح المعاني: ١/١٩٦.
(٣) انظر: الإيضاح: ٢/٩١، وانظر حديث ابن الأثير عن فائدة الالتفات في المثل السائر: ٢/١٨١ ـ ١٨٣.

الموضع السابع:

التشابه بين:

١ـ قوله سبحانه في سورة البقرة: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾﴾.

٢ـ وقوله عز وجل في سورة الأعراف: ﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾﴾.

ولعلك لحظت الفرق بين الآيتين: فقد بدئت آية البقرة بقوله سبحانه: ﴿وقلنا يا آدم﴾، بينما بدئت آية الأعراف بقوله عز وجل: ﴿ويا آدم﴾

وفي آية البقرة ﴿وكلا﴾، وفي آية الأعراف ﴿فكلا﴾، وزاد في آية البقرة لفظ ﴿رغداً﴾، ولم يأت ذلك في آية الأعراف.

وفي آية البقرة: ﴿حيث شئتما﴾، ويقابلها في آية الأعراف: ﴿من حيث شئتما﴾، أما بقيةُ ألفاظ الآيتين فمتفقةٌ، فما سرُّ هذا الاختلاف؟.

أقول ـ والله أعلم ـ إن ما يُذكر في كتاب الله الكريم من القصص، ويردُ في أكثر من موضع، فالمضمون متفق لا اختلاف فيه، وإنما يحصل بعض الاختلاف في الأساليب، فقد يُتركُ في موضع ما

يذكر في موضع آخر[١]، ومجموعُ ما يردُ في الموضعين أو المواضع يعطي المعنى العام لتلك القصة.

ولكن العلماء حاولوا الكشف عن بعض أسرار هذا الاختلاف، واختصاص كُل موضوع بما ذكر فيه، وما يستنبطونه من لطائف في هذا المجال، إن هي إلا اجتهاداتٌ يظهر منها شيءٌ يسيرٌ من إعجاز القرآن الكريم.

والاختلاف بين الآيتين السابقتين في أكثر من موضع كما بينتُ آنفا، والحديث عن السرّ في موضع ذو صلةٍ وثيقةٍ بالحديث عن السرّ في الموضع الآخر، ولهذا فسأجتهد في تفصيل الحديث عن كلِّ موضع بمسألة خاصة.

المسألة الأولى: بدءُ آية البقرة بقوله سبحانه: ﴿وقلنا يا آدم﴾ وبدءُ آية الأعراف بقوله سبحانه: ﴿ويا آدم﴾، فما سرُّ زيادة آية البقرة على آية الأعراف بقوله: ﴿قلنا﴾؟.

أقول ـ والله أعلم ـ إن آية البقرة جاءت في سياق إخبار الرسول ﷺ وإعلامه ببيان فضل آدم عليه السلام، وجَعله خليفةً في الأرض، وتعليم الله له الأسماء كُلها، وأمر الله الملائكة بالسجود له، واستكبار إبليس عن ذلك، ففي هذا السياق جاءَ نداءُ آدمَ عليه السلام مسبوقاً بإسناد القول إلى الله سبحانه، وهذا فيه تكريمٌ لآدمَ عليه السلام موافقٌ لموضوع الآيات كُلها.

وسبب ثانٍ متصلٌ بالآية التي قبلها إذ بدأت بقوله جل

---

(١) روح المعاني للألوسي: ٤/ ٣٣٩.

وعلا: ﴿وإذْ قلنا للملائكة اسجدوا﴾ فناسب أن يأتي ما بعدها منسجماً معها في البدء مثلها، إذ هي معطوفةٌ عليها، فكانت: ﴿وقلنا يا آدم﴾، فاشتركت الآيتان بالبدء بالقول مسنداً ـ إلى الله سبحانه ـ، فيكون آدمُ قد خوطب بمثل ما خوطب به الملائكة عليهم السلام.

وسبب ثالثٌ ذو صلة بالحديث عن تميز آية البقرة عن آية الأعراف بوصف الأكل بالرغد[1]، وهذا ما سأوضحه في المسألة الثالثة إن شاء الله.

وأما آية الأعراف فقد جاءت في سياق عرض ما جرى من حوارٍ بعد أن أمر الله سبحانه الملائكة بالسجود لآدم، واستكبر إبليس، ولم يَسْجُدْ: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾ قَالَ فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴿١٣﴾ قَالَ أَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤﴾ قَالَ إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿١٥﴾ قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ ﴿١٧﴾ قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٨﴾ وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾﴾، ويلحظ القارىء الكريم أنه بعد أن أمر الله سبحانه إبليس بالخروج مذموما مدحوراً نادى الله عز وجل آدم عليه السلام وأمره بالسكنى، ويتحقق من

---

(١) انظر: مثلاً تفسير الرازي: ٣/٥، ودرة التنزيل: ١٠، والبرهان للكرماني: ١١٩، وكشف المعاني: ٩٢، وقطف الأزهار: ١/٢٣٢، ونظم الدرر للبقاعي: ١/٢٨٣ ـ ٢٨٤، ومن أسرار التعبير في القرآن (حروف القرآن) ٧٦.

هذا أمران: تكريمُ آدم عليه السلام، وإهانةُ إبليس اللعين، ولو أعدنا النظر في سياق آية الأعراف لأدركنا أنه لا مجال لوجود كلمة (قلنا) كما هي في البقرة، فالمقامُ ـ هنا ـ غير المقامُ هناك، والله أعلم.

المسألة الثانية: مجيء الأمر بالأكل معطوفاً على الأمر بالسكنى بالواو في البقرة ﴿وكُلا﴾، وبالفاء في الأعراف: ﴿فَكُلا﴾، والمعروف عند علماء العربية أن العطف بالواو لا يقتضي ترتيباً ما لم يُفهم من غيرها[1]، وأن العطف بالفاء يقتضي الترتيب والتعقيب[2]، فما صلة ذلك بما نحن فيه؟.

أقول إن الصلة بين الأمرين لا تنفصمُ عُراها، فكُل حرفٍ منهما موافقٌ لما جاء في العربية، وحتى ندرك ذلك الأمر، فلا بُدّ من بيان قضيتين تُعينان على بيان سبب مجيء الواو هنا والفاء هناك.

أُولى القضيتين هي: مقامُ آية البقرة، جاء ـ كما أسلفنا ـ في سياق الإخبار بفضل آدم عليه السلام، ومجيء الواو في هذا السياق هو الأنسبُ، لأن الغرض بيانُ ما أنعم الله به على آدم عليه السلام من السكنى والأكل، من غير تعرُّضٍ لقضية ترتيب أو عدمه[3]، وهذا لا يحققه إلا الواو.

---

(١) انظر: ملاك التأويل: ١٨٨، وانظر: مغني اللبيب لابن هشام: ٢/ ٣٥٤ ـ ٣٥٦.

(٢) انظر: مغني اللبيب: ١/ ١٦١ ـ ١٦٣.

(٣) ملاك التأويل: ١٨٧.

وأما آية الأعراف، فقد سُبقتْ بالآية التي أَمَر الله فيها إبليس بالخروج، ولهذا فإن الأمر بالسكنى مقدمٌ على الأمر بالأكل، فالترتيبُ هنا مقصودٌ إذ لا يكون الأكل إلا بعد الدخول، ولهذا فالفاءُ هي التي تحقق هذا الأمر، ولذا جاءت.

وثانية القضيتين هي: معنى السكنى، فقد ذكر جمهرة من أهل العلم[١] رحمهم الله أن السكنى في آية البقرة بمعنى الإقامة، وأما السكنى في آية الأعراف فمعناها الدخول.

وإذا كانت بمعنى الإقامة، فالقصد هو جمع هاتين النعمتين السكنى والأكل، يقول الكرْماني عن معنى اسكن: «الذي في البقرة من السكون الذي معناه الإقامة، فلم يصلح إلا بالواو، لأن المعنى: اجمعا بين الإقامة فيها والأكل من ثمارها»[٢]، وأما السكنى في آية الأعراف فمعناه الدخول، فالآيةُ مسبوقةٌ بالآية التي أمر الله بها إبليس بالخروج، يقول زكريا الأنصاري: «وفي الأعراف معناه ادخل، لكونهما كانا خارجين عنها، والأكل لا يكون مع الدخول عادةً، بل عقبه، فلهذا عطف بالفاء الدالة على التعقيب»[٣].

وهناك أسباب أخرى ذُكرت لتعليل مجيء الواو في آية البقرة، والفاء في آية الأعراف، منها أن العطف بالواو ليس فيه

---

(١) انظر مثلاً: درة التنزيل للإسكافي: ١٠ ـ ١١، والبرهان للكرماني: ١١٩، وكشف المعاني لابن جماعة: ٩٢ ـ ٩٣، وفتح الرحمن للأنصاري: ٢٥.
(٢) البرهان للكرماني: ١١٩.
(٣) فتح الرحمن للأنصاري: ٢٥.

تحديد وقتٍ بين المعطوف والمعطوف عليه[١]، وهذا فيه توسعة وإكرام يلائم ما أكرم الله به آدم من فضل، وأما الفاء فوقتُها سريع الانقضاء، وهذا يناسب مقام آية الأعراف التي تحكي أمر الله لإبليس بالخروج، وأعقبه أمرُ آدم عليه السلام بالدخول فالأكل.

ويظهر فائدة أخرى ـ والله أعلم ـ وهي أن مجيء الفاء في آية الأعراف يؤكد زيادة إكرام آدم عليه السلام وإهانة إبليس، لأن الأمر بالسكنى فالأكل كان على مسمع من إبليس، فإنعام الله على آدم بهما متتالين يحقق ذلك الإكرام لآدم، والإهانة لإبليس جزاء عصيانه، والله أعلم.

وسببٌ أخير أذكره لهذه المسألة أورده السيوطي في قطف الأزهار، يقول فيه: «إن سورة الأعراف أكثر ما سيقَ فيها من هذه القصة مدخولٌ للفاء، كقوله: ﴿فاهبط منها﴾ و﴿فما يكون لك أن تتكبر فيها﴾، ﴿فاخرج﴾، ﴿فبما أغويتني﴾، ﴿فوسوس﴾، فناسبَ أن يدخل في كُلا رعايةً للتناسب»[٢].

ومن الطريف أنه جاء في السورتين نفسيهما آيتان متشابهتان، ومما اختلفتا فيه مجيء الفاء في آية البقرة، ومجيء الواو في آية الأعراف، وهذا عكسُ ما جاء في آيتي هذا الموضع، يقول سبحانه في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ وَسَنَزِيدُ

---

(١) التحرير والتنوير: ٨/ القسم الثاني/ ٥٤، والبرهان للكرماني: ١١٩.

(٢) قطف الأزهار: ١/ ٢٣٣.

ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾﴾، ويقول عز وجل في الأعراف: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ ٱسْكُنُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ وَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيٓـَٰٔتِكُمْ ۚ سَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٦١﴾﴾، فالفاء والواو سبقا فعل الأمر بالأكل، وهذا الفعل جاء بعد فعل الأمر بالسكنى، وكلمة ﴿رغدا﴾ جاءت في آية البقرة كذلك، ولم تأت في آية الأعراف، وهذا الاتفاق عجيبٌ على بُعد ما بين الموضعين في السورتين، وسيكون ذلك موضوع دراسة قادمة إن شاء الله.

المسألة الثالثة: عن مجيء كلمة رغد في آية البقرة، وخلو آية الأعراف منها:

أقول ـ مستعيناً بالله ـ إنه ورد أكثر من معنى لكلمة رَغَد، فمنها:

ما ذكره الراغبُ في المفردات(١): عيشٌ رَغَدٌ ورغيدٌ: طيبٌ واسعٌ.

وما نقله أبو حيان(٢) عن الزجاج أن الرَغَد: الكثيرُ الذي لا يُغْنيك، وعن مقاتل أنه: الواسع، وعن مجاهد أنه: الذي لا يُحاسبُ عليه، وذكر أبو حيان نفسه(٣) أنه: الواسعُ الذي لا عناء فيه، واستشهد بقول امرىء القيس:

بينما المرءُ تراهُ ناعِماً ... يَأْمَنُ الأحداثَ في عيشٍ رَغَد

---

(١) المفردات: ١٩٨.

(٢) البحر المحيط: ١/١٥٨.

(٣) المصدر السابق: ١/١٥٥.

وقيل: إنه الواسع الرافه[١]، والواسعُ الهنيء[٢]، وقيل: الهنيء الذي لا عناء فيه[٣] ولا تقتير[٤]، وقيل: أن يأكل ما شاء متى شاء حيث شاء[٥]، فيكون: ﴿حيث شئتما﴾ كالتفسير له.

وكُل هذه المعاني لا تعارض بينها، وهي متفقةٌ مع الغاية التي جاءت الكلمة في آية البقرة من أجلها والسبب الذي دعا إلى ذكرها دون آية الأعراف، ولعلي أُجمل ما ذُكر من تعليلٍ لذلك في الآتي:

الأول: أن سياق آية البقرة كان في الحديث عمّا منّ الله به على آدم وفضّله، فورود كلمة الرغد في هذا السياق يضيف إلى فضل آدم عليه السلام تميزاً، فتكون هذه نعمةً أخرى تضاف إلى تلك النِّعم، والمقامُ في آية الأعراف يعرضُ تلك المحاورة بين الله جل وشأنه وإبليس اللعين.

الثاني: ذكر بعض العلماء[٦] أنه لما جاء لفظ (قلنا) في بداية آية البقرة، والقول فيه مسندٌ إلى الله تعالى ناسبَ ذلك مجيء كلمة رغد؛ لزيادة التوسعة والإكرام.

الثالث: قيل إنه لما جاء في آية البقرة: ﴿وكُلا منها﴾ ـ ومن

---

(١) الكشاف: ١/ ٢٧٣.
(٢) تيسير الكريم الرحمن: ١/ ١٠، وقطف الأزهار: ١/ ٢٣٣.
(٣) حاشية الشهاب: ٢/ ١٣٦، والتحرير والتنوير: ١/ ٤٣٢.
(٤) التحرير والتنوير: ١/ ٤٣٢.
(٥) حاشية زاده: ١/ ٢٦٣، وحاشية الشهاب: ٢/ ١٣٦ منسوباً للّيث.
(٦) البرهان للكرماني: ١٢٠.

هنا للتبعيض[١] ـ جاءت كلمة رغد لتفصح عن التوسعة، وأن هذه البعضية لا تعني قلة المتاح، وأن هذا البعض فيه من الرغد ما يكفي وزيادة.

الرابع: للإشعار بكلمة رغد بما أتيح لآدم عليه السلام الأكل منه تمهيداً لما سيُنهى عن أكلِه، فكُلّها متاحةٌ إلا تلك الشجرة[٢]، وهذا السببُ ـ والله أعلم ـ ضعيف لأن كلتا الآيتين تضمنتا الحديث عن النهي عن تلك الشجرة.

الخامس: أن كلمة رغد جاءت في الآية التي لم ترد فيها (من) قَبلَ حَيْثُ، ففي البقرة ﴿رغداً حيث شئتما﴾، وفي الأعراف: ﴿من حيث شئتما﴾، وكأن (من) تنوب عن كلمة رغد في التوسعة[٣]، وهذا ما سنعرف تفصيله في المسألة التالية.

المسألة الرابعة: أنه جاء في آية البقرة: ﴿حيث شئتما﴾ وفي آية الأعراف: ﴿من حيث شئتما﴾، فما الفرق بينهما؟:

قلت آنفا: إن من أسباب ذكر كلمة رغد في آية البقرة دون آية الأعراف، أن ورود ﴿مِنْ﴾ في آية الأعراف ربما يحقق من التوسعة ما تُدلُ عليه كلمةُ رغد في آية البقرة.

ويمكن أن يتساءل متسائلٌ عن كيفية دلالة (من) على التوسعة، فأجيبَ على ذلك بما ذكره ابن الزبير الغرناطي إذ يقول:

---

(١) ملاك التأويل: ١٨٨ ـ ١٨٩.
(٢) المصدر السابق.
(٣) ملاك التأويل: ١٨٨.

«ليس موقع ﴿حيث شئتما﴾ موقع ﴿من حيثُ شئتما﴾؛ أما ﴿حيثُ﴾ إذا لم يكن معها ﴿من﴾ فإنها تعطي بأظهر الاحتمالين إباحةَ الأكلِ في كُلِ موضعٍ لا من ثمرِ كُلِّ موضعٍ؛ فقد يقال للشخص كُل هذا العنقود حيث شئتَ من هذا البستان، فإنما أبيحَ له أكْلُ عنقودٍ معينٍ مخصوصٍ حيث شاء من أماكن ذلك البستان، ولم يتعرضْ بهذه العبارة لإباحة أَكْلِ ما في كُل موضع منه إلا باحتمالٍ ضعيف.

أما إذا قيل له: كُلْ من حيثُ شئتَ من مواضع هذا البستان، فقد أُبيح له الأكل من كُل ما في مواضعه، وحصُلت التوسعةُ في المأكل، ولم يحصُل ذلك عند سقوط ﴿من﴾»[1]. ولعلي أذكر أخي القارىء الكريم أنه عندما سقطت من على حد تعبير ابن الزبير، جاء عوضاً عنها كلمةُ رغد في آية البقرة، وهي تدلُ بشكلٍ صريح على مسألة التوسعة، والله أعلم.

المسألة الخامسة: عن إيثار التعبير بلفظ (اسكن) في الآيتين:

ففي اختياره دون غيره مما يُظنُ أنه يؤدي معناه لطيفةٌ بلاغيةٌ ذكرها الفخر الرازي في تفسيره[2]، ونقلها عنه آخرون[3]، أشار فيها إلى قصر وقت الإقامة في الجنة ـ حينذاك ـ، لأن الله سبحانه إنما خلق آدم لخلافة الأرض، يقول الرازي: «لو قال رجلٌ لغيره:

---

(١) ملاك التأويل: ١/ ١٨٩.
(٢) تفسير الرازي: ٣/٣.
(٣) انظر مثلاً: نظم الدرر: ١/ ٢٨٦، وحاشية زادة: ١/ ٢٦٢.

أسكنتكُ داري، لا تصير الدارُ ملكاً له، فههنا لم يقل الله تعالى وهبتُك الجنةَ، بل قال أسكنتك الجنةَ، وإنما لم يقل ذلك؛ لأنه خَلَقَهُ لخلافة الأرض، فكان إسكانُه الجنة كالتقدمة لذلك»[١].

وفي إسناد الفعل اسكن إلى ضمير المفرد العائد إلى آدم عليه السلام لطيفةٌ بلاغية عجيبة، فنحن نلحظ أن الأمر بالأكل جاء مسنداً إلى ألف الاثنين التي تجمع آدم وحواء عليهما السلام ـ كُلا ـ، وكذا النهي عن الاقتراب من الشجرة ﴿ولا تقربا﴾، وغيرهما من المواضع التي جاء الخطابُ فيها بضمير التثنية، فما سرّ مجيء الفعل اسكن مسنداً إلى المفرد؟ مع العلم أنه ربما ظنّ ظانٌّ أن قول: (اسكنا) أنسبُ؛ لأنه أوجزُ من (اسكن أنت وزوجك)، أقول: نعم هو أوجزُ، لكنه ليس الأنسب، واقرأ ـ غير مأمور ـ ما ألمح إليه نفرٌ من العلماء[٢] حول سبب ذلك، يقول محيي الدين زاده: «تنبيهاً على أن المقصود بالخطاب هو آدمُ، والذي عُطف على آدم تَبَعٌ له فيما نودي لأجله ـ كما أنه تَبَعٌ له في الإعراب ـ، لأنها زوجتُه، وزوجةُ الرجل تبعٌ له»[٣].

وأما إسنادُ فعل الأكل والاقتراب إلى ألف الاثنين، ففيه: «الإيذانُ بتساويهما في مباشرة المأمور به، فإن حواءَ أسوةٌ له عليه

---

(١) تفسير الرازي: ٣/٣.
(٢) انظر مثلاً: تفسير البيضاوي: ١/٢٩٦، ونظم الدرر: ١/٢٨٢، وتفسير أبي السعود: ٣/٢٢٠، وحاشية الشهاب: ٢/١٣٥، وحاشية الكازروني: ١/٢٩٧، وروح المعاني: ٤/٣٣٩
(٣) حاشية زاده: ١/٢٦٢.

السلام في حق الأكل»[١]، وكذا تساويهما في النهي عن الاقتراب.

وهكذا يتضح أن إيثارَ التعبير بالفعل اسكن يُشْعِرُ بالأصالة لآدم في هذا الأمر، وأنه المقصود بالحكم، وبالتبعية لحواء، لأن اللفظ الدال عليها معطوفٌ على آدم، وهي زوجتُه، والزوجة تابعةٌ لزوجها، فتأملْ وفقك الله هذا الملحظَ العجيب.

المسألة السادسة: في بيان فائدة النداء في الآيتين الكريمتين:

فقوله سبحانه: ﴿يا آدم﴾ فيه تنبيهٌ للمنادى لما يلقى إليه من الأمر، وتحريكُه لما يُخاطبُ به، إذ هو من الأمور التي ينبغي أن يتوجه إليها[٢]، وفيه إشعارٌ بأصالة آدم عليه السلام، لأنه هو الذي خُصَّ بالنداء أصالتِه في تلقي الوحي وتعاطي المأمور به[٣].

المسألة السابعة: في سرّ التعبير بضمير الفصل أنتَ في قوله سبحانه: ﴿اسكن أنت وزوجُك﴾:

يقول الطاهر بن عاشور: «والإتيان بالضمير المنفصل بعد الأمر؛ لقصد زيادة التنكيل بإبليس»[٤]، ولما يفيدُه الضميرُ

---

(١) تفسير أبي السعود: ٣/ ٢٢٠.
(٢) انظر: البحر المحيط لأبي حيان: ١/ ١٥٥، وتفسير أبي السعود: ٣/ ٢٠، وروح المعاني: ١/ ٢٣٤.
(٣) تفسير أبي السعود: ٣/ ٢٢٠.
(٤) التحرير والتنوير: ٨/ القسم الثاني/ ٥٣.

المنفصلُ من التعريض بغير صاحب الضمير.

هذا بالإضافة إلى ما يفيدُه الضمير المنفصلُ من تسويغِ العطفِ على الضمير المستتر، والله أعلم.

الموضع الثامن:

التشابه بين:

١ـ قوله عز وجل في سورة البقرة: ﴿ قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾.

٢ـ وقوله جل وعلا في سورة الأعراف: ﴿ قَالَ ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٢٤﴾ ﴾.

٣ـ وقوله سبحانه في سورة طه: ﴿ قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ ﴾.

ويلحظ القارىء الكريم أن الآيات الثلاث موضوعها واحدٌ هو قصةُ آدم عليه السلام، وأمر الله له بالهبوط من الجنة، والتشابه متفاوتٌ بين الآيات الثلاث، فنجد أن آيتي البقرة وطه التشابه بينهما كبيرٌ، وأما آية الأعراف فتشابُهها مع الآيتين في جزء منها وليس في الآية كلها.

ولننظر في مواضع الاختلاف فيما تتشابه به الآيات، لنبحث عن سرِّ هذا الاختلاف:

المسألة الأولى: جاء في بداية آية البقرة: ﴿قُلْنَا﴾، وفي آيتي الأعراف وطه: ﴿قال﴾:

والسببُ ـ والله أعلم ـ أن القصة في آية البقرة جاء القول فيها مسنداً إلى ﴿نا﴾ في المواضع التي ورد فيها القول مسنداً إلى الله سبحانه، فالآية الرابعة والثلاثون بدأتْ بقوله عز وجل: ﴿وإذ قُلْنَا للمَلائِكةِ اسجُدُوا لآدم﴾، وبدأتْ الآية الخامسة والثلاثون بقوله تعالى: ﴿وقلنا يا آدم اسكُن أنتَ وزوجُك الجنة﴾، وجاء في الآية السادسة والثلاثين: ﴿وقلنا اهبطوا بَعْضُكم لبعضٍ عَدُوٌّ﴾، فهذه الآيات جاء فيها الفعل (قلنا)، والقصة واحدةٌ والموضع واحدٌ، فمن المناسب أن يكون الفعل مسنداً إلى (نا) كالأفعال التي سبقته.

وأما آية الأعراف، فقد جاءت الآيات قبلها مبدوءةً بالفعل (قال) مسنداً إلى الضمير المستتر العائد إلى الله جل وعلا، فالآية الثانية عشرة يقول سبحانه فيها: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾، والآية الخامسة عشرة: ﴿قَالَ إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿١٥﴾﴾، والآية الثامنة عشرة: ﴿قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٨﴾﴾، فجاء القول بلفظ قال والمأمور آدم وحواء وإبليس على ما سنعرفه بعد قليل، فلفظ القول في آية الأعراف جاء متلائماً مع ما سبقه في القصة نفسها، والقائل هو الله سبحانه.

وأما آية طه، فقد سُبقتْ بقوله عز وجل: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾﴾، وهنا ثلاثة أفعال مسندةٍ إلى لفظ (ربه) وإلى ضميره، فكان المناسب أن يأتي الفعل بعدها متلائماً معها مسنداً إلى ما أسندت إليه الأفعال قبله.

وهكذا يتبين أن مجيء فعل القول بلفظ قُلنا في آية البقرة،

وبلفظ قال في آيتي الأعراف وطه منسجماً مع ما سبقه في سياق القصة في السور الثلاث، والفاعل فيها جميعها هو الضمير العائد إلى الله جل وعلا.

وقبل أن أنهي الحديث عن لفظ القول في هذه الآية، وأبدأ بالحديث عن اختلاف صيغة الأمر بالهبوط، أتصور أن سائلاً يقول: قد جاء في آية البقرة التي أمر الله فيها آدم بالسكنى نداءُ آدم عليه السلام: ﴿وقلنا يا آدم اسكن﴾، فما سرّ خلوّ آية الأمر بالهبوط من نداء آدم بعد القول في الموضعين الآخرين؟.

أقول ـ والله أعلم ـ إنّ نداءَ آدم عليه السلام فيه تكريمٌ له، ومجيء النداء مع الأمر بالسكنى يلائم ذلك التكريم، أما أمره بالهبوط فهو عقابٌ له على عصيانه عليه السلام، ولا يلائم ذلك النداء، يقول الألوسي رحمه الله: «لما كان في الأمر بالهبوط انحطاطُ رُتبة المأمور لم يفتتحهُ بالنداء، كما افتتح الأمر بالسكنى»(١)، ومن هنا يظهر لنا الانسجام التامُ بين سياق القصة في مواضعها الثلاثة، ففي كلِ موضعٍ تُعرضُ القصةُ بأسلوب منسجمٍ في الأسلوب، متفق مع المواضعِ الأخرى في المضمون.

المسألة الثانية: عن اختلاف صيغ الأمر بالهبوط، ففي آيتي البقرة، والأعراف جاء بصيغة (اهبطوا) مسنداً إلى واو الجماعة، وفي آية طه جاء بصيغة (اهْبطا) مسنداً إلى ألف الاثنين، فما سرّ ذلك ونحن نعرف أن القصة واحدةٌ؟.

---

(١) روح المعاني: ١/٢٣٧.

أقول ـ أيها الأحبة القراء ـ لقد جاء الأمر بالهبوط في قصة آدم عليه السلام، وإبليس بثلاث صيغ في القرآن:

الأولى: جاء مسنداً إلى ضمير المفرد (اهبط) في الآية الثالثة عشرة من سورة الأعراف، وهي غيرُ الآية المشابهة لآيتي البقرة وطه، يقول جل شأنه فيها: ﴿قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾ والأمر هنا لإبليس خاصةً.

والصيغة الثانية: جاء فيها أمر الهبوط بالفعل مسنداً إلى ألف الاثنين (اهبطا)، ولم تأتِ هذه الصيغة إلا في سورة طه، فمن المأمور بالهبوط حينئذ؟.

أقول: ـ وفقني الله وإياكم لكل خير ـ إن المأمورين بالهبوط في القصة ليسوا اثنين فحسب، بل أكثر من ذلك، بدليل مجيء الفعل مسنداً إلى واو الجماعة ثلاث[1] مرات في القصة، ليشمل ـ كما سنعرف بعد قليل ـ آدم وزوجه وإبليس.

فكيف يدل الفعل المسند إلى ألف الاثنين على ذلك؟.

ذَكَر الفخرُ الرازي أن الخطاب[2] في قوله تعالى (اهبطا) لآدم ومعه ذريتُه، وإبليس ومعه ذريتُه، فلكونهما جنسين جاء أمرهم مسنداً إلى ألف الاثنين، ولأجل اشتمال كُل واحدٍ من الجنسين على الكثرة جاء بعده قوله تعالى: ﴿فإمّا يأتينكم مني هُدىً﴾.

---

(١) سورة البقرة في موضعين آية: ٣٦، وآية: ٣٨، وفي الأعراف آية: ٢٤.

(٢) انظر: تفسير الرازي: ٢٢/١١٢.

ويرى الإمام ابن القيم يرحمه الله أن الأمر يحتمل أن يكون لآدم وحواء، أو لآدم وإبليس، فتدخل حواء[١] بالتبعية في أمر آدم عليه السلام.

ويبدو أن ابن القيم يرجح أن الضمير في ألف الاثنين لآدم وإبليس، يقول رحمه الله: «والذي يوضح أن الضمير في قوله: ﴿اهبطا منها جميعاً﴾ لآدم وإبليس أن الله سبحانه لمّا ذكر المعصية أفرد بها آدم دون زوجه، فقال تعالى في سورة طه: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾ قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا﴾، وهذا يدُل على أن المخاطب بالإهباط هو آدم وإبليس الذي زين له المعصية، ودخلت الزوجة تبعاً»[٢]. أقول ولعل لفظ (جميعاً) في الآية يؤكد أن المأمورين جماعةٌ، وهذا يتفق مع مجيء الأمر مسنداً إلى واو الجماعة في المواضع الأخرى.

والصيغة الثالثة لفعل الأمر بالهبوط ﴿اهْبِطوا﴾ والمأمورون ـ هنا ـ جماعة فيرى الزمخشري ـ عفا الله عنه ـ أنَّ: «الخطابَ لآدم وحواءَ خاصةً، وعبرّ عنهما بالجمع لاستتباعهما ذريّاتِهما»[٣]، وانتقده ابن القيم، وبيّن أن هذا الرأي أضعف الأقوال في الآية، لأنه تقدم ذِكرُ آدم وزوجه وإبليس، فلماذا يعود الضمير على بعض المذكور دون جميعه؟[٤]، ويؤكد ابن القيم رحمه الله أن إبليس داخلٌ

(١) انظر: بدائع التفسير: ١/ ٣١١.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٣١٢.
(٣) الكشاف: ١/ ٢٧٤، وتبعه الألوسي، انظر: روح المعاني: ١/ ٢٣٧.
(٤) انظر: بدائع التفسير: ١/ ٣١٠.

في الخطاب[١]، ويلخص هذه المسألة بقوله: «وأما الإهباطُ فتارةً يذكر بلفظ الجمع، وتارةً بلفظ التثنية، وتارةً بلفظ الإفراد، وهذا لإبليس وحده، وحيث ورد بصيغة الجمع فهو لآدم وزوجه، وإبليس، إذ مدار القصة عليهم، وحيث وَرَدَ بلفظ التثنية فإما أن يكون لآدم وزوجه، إذ هما اللذان باشرا الأكل من الشجرة وأقدما على المعصية، وإما أن يكون لآدم وإبليس، إذ هما أبوا الثقلين، وأصلا الذرية، فَذكرُ حالهما ومآل أمرهما، ليكون عظةً وعبرةً لأولادهما»[٢]. وبهذا ندرك أن النظرة الشاملة للقصة في مواضعها المختلفة تبين أن المضمون واحدٌ، وإن اختلفت أساليب التعبير، فسبحان من أحكم كتابه!!.

المسألة الثالثة: عن اختلاف آية البقرة عن آيتي الأعراف وطه، وذلك بخلوّها من قوله جل شأنه: ﴿بَعْضُكم لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾، وورود ذلك فيهما والقصة واحدةٌ:

والإجابة عن ذلك تتضح من خلال الاطلاع على ما سبق آية البقرة، وبخاصةٍ الآية السادسة والثلاثون، إذ وردَ ذلك فيها، يقول سبحانه: ﴿وَقُلْنَا ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّۖ وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾﴾، فلم يردْ في الآية اكتفاءً بوروده في الآية التي قبلها[٣].

المسألة الرابعة: عن سرّ الاختلاف بين آيتي البقرة وطه، إذ ورد في آية البقرة: ﴿فمن تَبِع هُدَايَ﴾، وفي آية طه: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ﴾:

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٣١٠.
(٢) بدائع التفسير: ١/ ٣١١.
(٣) انظر: ملاك التأويل: ١/ ١٩٠.

أقول ـ وبالله التوفيق ـ إن معرفة سِرِّ الاختلاف، لا بُدّ أن يَسبقها إدراك الفرق بين الفعلين تَبِع واتّبع.

يرى الراغبُ الأصفهاني أنهما بمعنى واحدٍ «يقال: تَبِعَهُ واتّبعه: قَفَا أَثَره . . . بالارتسَام والائتمار»[١]، ووافقه على ذلك عدد من العلماء[٢].

ويرى غيرهم أن لكل واحدٍ منهما تميزاً عن الآخر، لأن تَبِعَ ثلاثيٌّ هو الأصل واتَّبَع مزيدٌ هو الفرع[٣]، وما فيه من الزيادة في المبنى تقتضي زيادةً في المعنى، فإذا اشترك الفعلان في دلالتهما على الاتباع، فإن تَبِعَ تَدلُ على الاتباع الذي لا تكلف فيه ولا مشقةً، وأما اتّبَعَ فإن هذه البنيةَ (افتعل) تنبىءُ عن تكلفٍ وتحميل للنفس، ويستدلُ صاحب ملاك التأويل على هذا الفرق بقوله: «ألا ترى قول الخليل عليه السلام في إخبار الله تعالى عنه: ﴿فَمَن تَبِعَنِى فَإِنَّهُۥ مِنِّى﴾[٤] حين أشار بقوله: ﴿فإنه مني﴾ إلى الخاصة من سالكي سبيله . . . فعبّر بما يشير إلى غاية التمسك والقرب حين قال: مني، فناسبَ ذلك قوله تبعني، يريد الجري على مقتضى الفطرة، وميّزَ الحق بديهاً بسابقةِ التوفيق من غير إطالة نظرٍ أو كبير علاجٍ لسَبقية الهدى ووضوح الشواهد.

وفي طرف من حال هؤلاء مَنْ قيل فيه: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ

---

(١) المفردات: ٧٢.
(٢) انظر مثلاً: البرهان للكرماني: ١٢٠.
(٣) انظر: ملاك التأويل: ١/ ١٩٠، ١٩١.
(٤) سورة إبراهيم: ٣٦.

هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٠﴾﴾[١]، وهذه الآية وأمثالها مرادٌ بها مَنْ تعامى عن النظر في الدلالات، وترك واضحَ الاعتبار وحمَّل نفسه ـ بقدر الله ـ على ما لا يشهد له نظرٌ ولا يقوم عليه البرهان، فكأن هؤلاء . . . عالجوا أنفسهم حتى انقادت طباعهم إلى غير ما تشهد به الفطرة»[٢]، ويواصل ابن الزبير تأكيد ذلك بعرض مزيد من الشواهد تؤكد صحة ما ذهب إليه، فيقول: «وكذلك قيل لمنْ وُسمَ بالإسراف من عصاة الموحدين، فقيل لهم: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾[٣]، وذلك لإلفتهم المخالفات، وانقياد نفوسهم لها حتى احتاجوا في الإقلاع عن ذلك والأخذ في خلاف حالهم إلى التَّعمل والعلاج.

وكذا قيل لمن ألف الطاعات وارتاض لالتزامها: [يا أيها الذين آمنوا][٤] ﴿لَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِۚ﴾[٥]؛ لإلفة نفوسهم الطاعات حتى أنهم إن وقعت منهم مخالفةٌ فبتعمُّل وعلاجٍ؛ لأنها خلاف المألوف»[٦]. ومن ذلك يتبين أن استعمال تبع واتبَع في القرآن هو الذي أرشد ابن الزبير لاستنباط ذلك الفرق.

وفرقٌ آخر بين الفعلين يذكره ابن جماعة، فيقول: «يُحتمل ـ والله أعلم ـ أنَّ فَعِلَ التي جاء وزنها تَبِعَ لا يلزم منه مخالفة الفعل قبله.

---

(١) سورة القصص: ٥٠.
(٢) ملاك التأويل: ١/١٩١، ١٩٢.
(٣) سورة الزمر: ٥٥.
(٤) ما بين المعقوفتين لم يرد في نص الملاك.
(٥) سورة النور: ٢١.
(٦) ملاك التأويل: ١/١٩٢ ـ ١٩٣.

وافتعَلَ التي جاء على وزنها اتّبَع يُشعِرُ بتجديد الفِعْلِ»[١].

وبعد هذا العرض للفرق بين الفعلين يمكن أن نشرع في بيان سرّ ورود كُل واحدٍ منهما في موضعه.

فالذين رأوا أن الفعلين بمعنى واحد كان تعليلهم أن: «مجيء اتّبع في سورة طه موافقة لقوله تعالى قبلها: ﴿[يومئذٍ][٢] يَتَّبِعُونَ ٱلدَّاعِىَ لَا عِوَجَ لَهُۥ﴾[٣]»[٤]، وهذه النظرة في التعليل ضعيفةٌ بسبب طول الفصل بين الآيتين[٥] فبينهما خمس عشرة آية.

وأما من جعل الفرق بين الفعلين في دلالة تَبع على الاتباع الخالي من التكليف والمشقة، ودلالة اتّبع على الاتباع المصحوب بالتكلف والمشقة، فيرى أن ذلك منطبقٌ على معنى الفعلين في موضعيهما، فيقول: «لمّا تقدّم في آية البقرة قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾[٦]، ولم يرد فيها مما كان

(١) كشف المعاني: ٩٣.
(٢) ما بين المعقوفتين لم يرد في البرهان.
(٣) سورة طه: ١٠٨.
(٤) البرهان للكرماني: ١٢٠، وانظر: فتح الرحمن: ٢٦.
(٥) انظر: البلاغة القرآنية في ملاك التأويل لإبراهيم الزيد: ٣٨.
(٦) سورة البقرة.

من إبليس سوى ما أخبر به تعالى عنه من قوله: ﴿فأزلّهما الشيطان عنها﴾ من غير تعرضٍ لكيفية تناوله ما فَعَل، ولا إبداء علةٍ، ولا كبير معالجة، ناسب هذا تَبِعَ.

ولما ورد في سورة طه ذكر الكيفية في إغوائه بقوله له: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴿١٢٠﴾﴾[1]، وقد حصل في هذا الإشارة إلى ما بُسط من قوله في الأعراف: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٢٠﴾﴾ وقسمه على ذلك، فكان هذا كُله قد تحصّل مذكوراً في آية طه بما تضمنه من الإشارة إليه، فأفهمت الآية قوة كيد اللعين واستحكام حيلته حتى احتنك الكثير من الذريّة، وحَمَلهم على عبادة الطواغيت، وتلقت النفوس المتعاقبة ذلك منه بقبول، فصار تميزُ الحق لا يحصل إلا بمعالجة وتعمُّل، فناسبه: ﴿فمن اتّبَعَ﴾ كما ناسب ما تقدم في آية البقرة ﴿فمن تَبِع﴾ من حيث لم يُبسط فيها من كيد اللعين ما بُسط في آية طه»[2]، ويؤكد البقاعي في نظم الدرر[3] ما ذهب إليه ابن الزبير، فيكون الاختلاف في عرض القصة هو السبب في اختلاف صيغة الفعل، فلما عُرضت القصة في سورة البقرة لم يرد فيها حكاية إغواء الشيطان لآدم وزوجه إلا بصيغة مُجملةٍ، فجاء الفعل تَبِعَ، وأما في سورة طه فقد ورد في القصة كيفية الإغواء، فلما زاد ذلك قابله زيادة الصيغة في الفعل.

والذي جعل الفرق في أن ما جاء على وزن فَعِل لا يلزم منه

---

(١) سورة طه.

(٢) ملاك التأويل: ١/١٩٣، ١٩٤.

(٣) نظم الدرر للبقاعي: ١/٢٩٨، ١٢/٣٦١.

مخالفةُ الفعل قبله، وما جاء على افتعل يفيد تجديد الفعل، عَلّل بالربط بين سياق فعل آدم عليه السلام ومعصيته، ففي سورة طه جاء الفعل اتّبع بعد قوله: ﴿ولم نَجِدْ له عزماً﴾ وقوله: ﴿وعَصَى آدمُ ربَّهُ فغوى﴾، «فناسبَ: ﴿فمن اتّبع﴾ أي: جدّدَ قصد الاتباع»[(١)]، «ولذلك قال بعد تبع: ﴿فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون﴾، وبعد اتّبع: ﴿فلا يَضِلُّ ولا يشقى﴾»[(٢)].

ويتبين مما سبق أن اختلاف صيغة الفعل في الآيتين مرتبط بما سبق الآيتين، وبما جاء بعدهما، وكلُّ صيغة جاءتْ في المكان اللائق بها، المتفق مع دلالة الفعل، والله أعلم.

المسألة الخامسة: عن مجيء الظاهر بدل الضمير في قوله عز وجل في آية البقرة: ﴿فإمّا يأتينكم مني هُدىً فمن تَبِع هداي﴾، ومثلها في آية طه، فمجيء هدى الثانية كان الأصل فيه أن يستخدم الضمير بدل الظاهر، فما سرّ مجيء الظاهر بدل الضمير؟.

يقول الزركشي في البرهان: «واعلم أن الأصل في الأسماء أن تكون ظاهرةً، وأصل المحدَّث عنه كذلك، والأصل أنه إذا ذُكر ثانياً أن يُذكر مضمراً للاستغناء عنه بالظاهر السابق»[(٣)]. وإذا خالف الأصل فلا بد أن يكون وراءه غرض دعا إليه، وسرّ يكمن فيه.

---

(١) كشف المعاني: ٩٣.

(٢) قطف الأزهار: ١/٢٣٦ ـ ٢٣٧، وزاد زكريا الأنصاري فرقاً هو ملاءمة التأكيد في سورة طه «لأن القضية لما بنيت من أول الأمر على التأكيد بقوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴿١١٥﴾﴾ ناسب اختصاصها بالزيادة المقيدة للتأكيد»، فتح الرحمن: ٢٦.

(٣) البرهان في علوم القرآن: ٢/ ٤٨٤.

وإذا كان حديث البلاغيين عن استعمال الظاهر بدل الضمير قد جاء مختصراً في باب الخروج على مقتضى الظاهر[١]، فإن الذين كتبوا في علوم القرآن قد أوسعوه[٢] بحثاً وأطالوا في ذكر أغراضه، ووصلت عند بعضهم إلى سبعة عشر غرضاً، وأشار السيوطي في الإتقان إلى أنه[٣] رأى لابن الصائغ تأليفاً مفرداً في وضع الظاهر موضع المضمر.

ولذلك فإن المتأمل في آيتي البقرة وطه سيدرك أن مجيء لفظ الهدى الثاني ظاهراً له غرضٌ بلاغيٌّ يتمثلُ في أمرين:

الأول: أن لفظ الهدى الثاني يختلف عن الأول، فالمراد بالهدى الأول ما يكون بإرسال الرسُل وإنزال الكتُب، وأما الهدى الثاني فهو أعمّ وأشملُ[٤]، لأنه يتضمن ما جاء به الشرعُ، وما ركّبه الله في الإنسان من عقلٍ يستدلُ به على الحق والخير.

ولو اكتُفي بالضمير، لكان عينَ الأول.

الأمر الثاني: أن لفظ الهدى الثاني اختلف عن الأول، وذلك بإضافته إلى الضمير العائد إلى الله عز وجل، وهذه إضافة تشريفٍ تقتضي وجوب اتباعه[٥].

---

(١) انظر مثلاً: الإيضاح: ٢/ ٨٢ـ٨٥.
(٢) انظر مثلاً: البرهان في علوم القرآن: ٢/ ٤٨٤ ـ ٤٩٨، والإتقان للسيوطي: ٢/ ٨٦٤ ـ ٨٦٩.
(٣) الإتقان للسيوطي: ٢/ ٨٦٤.
(٤) انظر: تفسير البيضاوي: ١/ ٣٠٣، وانظر: حاشية زاده: ١/ ٢٧٤.
(٥) انظر: روح المعاني: ١/ ٢٤٠، ٨/ ٥٨٤.

وهناك غرضٌ آخر تحقق من تكرار كلمة الهدى ظاهرةً في الموضعين، وهو الاهتمام بالهدى «ليزيد رسوخاً في أذهان المخاطبين»[(١)]، وهذا غرض عامٌ يتحقق في كل ما يأتي ظاهراً مكرراً، واقرأ ـ غير مأمور ـ تكرار بشارٍ كلمة الشورى في قوله:

إذا بلَغَ الرأيُ المشورةَ فاستعن ... برأي نَصيح، أو نصيحةِ حازم
ولا تَجْعَلِ الشورى عليكَ غَضَاضةً ... فإن الخوافي قُوَّةٌ للقوادم
وأَدْنِ إلى الشورى المسدَّدَ رأيُهُ ... ولا تُشْهِدِ الشورى امرأً غيرَ كاتم[(٢)]

فإلحاحه على ذكرها ثلاث مراتٍ يدل على فرط اهتمامه بها وشدَّة عنايته بإظهارها.

المسألة السادسة: ذِكر بعض اللطائف عن نفي الخوف والحزن في آية البقرة:

أولاً: في الفرق بين الخوف والحزن، فالخوف هو توقُّع مكروه عن أمَارةٍ مظنونةٍ أو معلومة[(٣)]، وضده: الأمن، والحُزْنُ: خُشُونةٌ في النفس لما يحصل فيها من الغمِّ، وضده الفَرح[(٤)]. فالخوف لأمرٍ مستقبل، والحزن لأمر ماضٍ[(٥)].

---

(١) التحرير والتنوير: ١/٤٤٢.
(٢) المصدر السابق: ١/٤٤٢، وانظر: الأبيات في ديوان بشار.
(٣) المفردات للراغب: ١٦١.
(٤) المصدر السابق: ١١٥.
(٥) قطف الأزهار للسيوطي: ١/٢٣٧.

وقيل: الخوفُ على المتوقع، والحزن على الواقع[(١)].

وقيل: الخوف استشعارٌ لفقد مطلوب، والحزن: استشعارُ غمٍّ لفوتِ محبوب[(٢)].

ومن ذلك ندرك أن نفي الخوف والحزن عمن يتبعون هُدى الله يحقق أنه: «لا خوف عليهم ـ فيما يستقبلونه ـ من العذاب، ولا هم يحزنون على ما فاتهم من الدنيا»[(٣)].

ثانياً: سببُ تقديم نفي الخوف على نفي الحزن بيّنه الفخر الرازي بقوله: «لأن زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الآفات، وزوال الحزن يقتضي الوصول إلى كُل الملذات،، وقدم عدم الخوف على عدم الحزن، لأن زوال مالا ينبغي مُقدَّم على طَلَب ما ينبغي»[(٤)]، وهناك تعليل آخر ذكره البقاعي في نظم الدرر، يقول فيه: «لمّا كان الخوف أشدَّ؛ لأنه يزداد بمرّ الزمان، والحزن يخف قدّمه»[(٥)].

ثالثاً: العدول عن لا خوف لهم أو عندهم إلى لا خوف عليهم «للإشارة إلى أنهم قد بلغت حالهم إلى حيث لا ينبغي أن يخاف أحدٌ عليهم»[(٦)] إذا هم اتبعوا هُدى الله.

رابعاً: صيغة (ولا هم يحزنون) التي تَقَدّم فيها المسند إليه

---

(١) تفسير البيضاوي: ٣٠٣/١.
(٢) روح المعاني للألوسي: ٢٤٠/١.
(٣) قطف الأزهار: ٢٣٧/١.
(٤) تفسير الرازي: ٢٦/٢، وانظر: قطف الأزهار: ٢٣٨/١.
(٥) نظم الدرر: ٢٩٩/١.
(٦) روح المعاني: ٢٤١/١.

المسبوق بالنفي تفيدُ الاختصاص «بانتفاء الحزن عنهم وأن غيرهم يحزن»[١]، وهذا فيه تكريمٌ لأولئك المتبعين، لإدراكهم ما يتميزون به عن غيرهم.

المسألة السابعة: عن التناسب بين فاصلتي آيتي البقرة وطه إذ خُتمتْ البقرة بقوله سبحانه: ﴿فلا خوفٌ عليهم ولا هم يَحزْنون﴾، وختمت آية طه بقوله عز وجل: ﴿فلا يَضلُّ ولا يشقى﴾:

والتناسبُ ـ هنا ـ ليس لفظياً، لأن كل آيةٍ انتهت فاصلتها بحرف يختلف عن الأخرى، ولكنه تناسبٌ من نوع خاص متميز، فآية البقرة نُفي فيها أمران: الخوف والحزن، وآية طه نُفي فيها أمران أيضاً: الضلالُ والشقاء، فإذا اجتمع ذلك كُلّه في الذين يتّبعون الله بحقٍ علماً وعملاً، فلا يخافون من مستقبلٍ ولا يحزنون على ماضٍ، ولا يضلون في الدنيا ولا يشقون في الآخرة[٢]، جعلنا الله وإياكم منهم.

المسألة الثامنة: عن تكرار الأمر بالهبوط في سورة البقرة، إذ ورد ذلك في الآيتين السادسة والثلاثين والثامنة والثلاثين: ﴿قلنا اهبطوا﴾:

وهذا التكرارُ له صلةٌ بنوعٍ بديعي يسمى الترديد[٣].

واجتهد العلماء في تعليل هذا الترديد، فمنهم من يرى أنه

---

(١) المصدر السابق: ١/٢٤١.

(٢) انظر: نظم الدرر: ١٢/٣٦٢.

(٣) انظر: قطف الأزهار: ١/٢٣٦، وروح المعاني: ١/٢٣٩، وانظر في الحديث عن الترديد خزانة الأدب: ١/٣٥٩.

لاختلاف الهبوط الثاني عن الأول، فالأول هبوطٌ من الجنة إلى السماء الدنيا، والثاني هبوط من السماء إلى الأرض(١)، وضعّف بعضُهم(٢) هذا الرأي لمجيء الاستقرار بعد الأول، ورجوع الضمير في (منها) إلى الجنة.

ومنهم من يرى أن السبب يكمن في أن آدمَ وحواءَ لما أتيا بالزلّة أُمِرا بالهبوط، فتابا بعد الأمر بالهبوط، وظنّا أنه لا هبوط بعد التوبة، فأعيد الأمر بالهبوط، ليعلما أن الأمر باقٍ بعدها(٣). ويقول أبو السعود موضحاً هذا السبب: «كرّر الأمر بالهبوط إيذاناً بتحتم مقتضاه، وتحقُّقه لا محالة، ودفعاً لما عسى يقع في أُمنيته عليه السلام في استتباع قبول التوبة للعفو عن ذلك.

وإظهاراً لنوع رأفةٍ به عليه السلام، لما بين الأمرين من الفرق، كيف: لا؟، والرأي الأول مشوبٌ بضرب سُخطٍ مذيلٌ ببيان أن مهبطهم دارُ بليّةٍ وتعادٍ لا يُخلدون فيها.

والثاني مقرونٌ بوعدِ إيتاء الهدى المؤدي إلى النجاة والنجاح»(٤)، ومن هنا يتبين سرّ الترديد في سورة البقرة لقوله عز من قائل: ﴿قلنا اهبطوا﴾.

---

(١) انظر: تفسير الرازي: ٢/٢٥، ومقدمة ابن النقيب: ٢٢٩، وبدائع التفسير: ١/٣١٠، وتفسير أبي السعود: ١/١٦١، والتحرير والتنوير: ١/٤٤٠.

(٢) انظر: تفسير الرازي: ٢/٢٥، وتفسير أبي السعود: ١/١٦١.

(٣) انظر: تفسير الرازي: ٢/٢٥، وقطف الأزهار: ١/٢٣٦.

(٤) تفسير أبي السعود: ١/١٦١.

الموضع التاسع:

التشابه بين:

١ ـ قوله عز وجل في سورة البقرة: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾﴾.

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٣﴾﴾.

المسألة الأولى: الاتفاق والتشابه بين الآيتين في قوله جلا وعلا: ﴿استعينوا بالصبر والصلاة﴾، والاختلاف من جهتين الأولى من بداية الآيتين، إذ بدئت الآية الأولى بالعطف على ما قبلها، وبدئت الثانية بنداء الذين آمنوا.

والجهة الثانية في الاختلاف هي ختام الآيتين، فلكل آية منهما عبارةٌ تخصّها، فما سرّ هذا الاختلاف بين الآيتين؟.

أقول: ـ والله أعلم ـ هناك علاقة وثيقة بين كل آية والموضع الذي وردت فيه، فمقام كل واحدة يكشف عن أسباب الاختلاف بينهما، ولنذكر أولاً مناسبة كل منهما:

فالآية الأولى: ذكر عددٌ من المفسرين[1] أن المأمورَ بالاستعانة

---

(١) انظر مثلاً: تفسير الرازي: ٣/٤٦، والتحرير والتنوير: ١/٤٧٧، وتيسير الكريم =

فيها هم بنو إسرائيل؛ لأن الآيات التي سبقتها والتي تلتها تتحدث عنهم، وذكر الفخر الرازي حكاية من قال: إن المخاطب هم المؤمنون محتجاً بأن من ينكرُ الصلاة أصلاً والصبر على دين محمد ﷺ لا يكاد يقال له: استعن بالصبر والصلاة، ولكن الرازيّ رجّح أن المخاطبين هم بنو إسرائيل، لأن صرف الخطاب إلى غيرهم يوجبُ تفكيك النظم، ثم إنه لا يمنع أن يكون الخطابُ أولاً لبني إسرائيل، ثم يقعُ بعد ذلك خطاباً للمؤمنين بمحمد ﷺ(١)، وقد أخذ الشيخ ابن سعدي يرحمه الله بهذا الرأي، فقال في تفسيره: «وهذه الآية وإن كانت نزلت في بني إسرائيل، فهي عامةٌ لكل أحد»(٢).

أما الآية الثانية: فقد صُدِّرت بقوله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، وهذا يؤكدُ أن المخاطبينَ بها هم المؤمنون.

ومن هنا يظهر سرّ الاختلاف في بداية الآيتين، فلأن الثانية موجهةٌ للمؤمنين جاءتْ بدايتها متضمنة النداء الصريح لهم، وأما الأولى، فلأنها ليست خاصة ببني إسرائيل وحدهم، فقد جاءت بدايتها خالية من التنصيص على المخاطبين حتى تشملَ بني إسرائيل وغيرهم.

ويبقى السؤال قائماً حول تعليل اتفاق الآيتين في بعض ألفاظهما مع اختلاف المخاطبين، كما ذكرنا آنفاً.

أقول ـ إضافةً إلى ما قيل من دخول المؤمنين في خطاب الآية

= الرحمن: ١/ ٦٥.

(١) تفسير الرازي: ٣/ ٤٦.

(٢) تفسير الكريم الرحمن: ١/ ٦٥.

الأولى - إن ما خُتمتْ به كلُّ آيةٍ يعينُ على معرفة السبب.

فالآية الأولى خُتمت بقوله جَلَّ وعلا: ﴿وإنها لكبيرةٌ إلا على الخاشعين﴾، وكأن هذا الختام ينادي من يرغب ألا تكون كبيرةً عليه أن يكون من الخاشعين، وهذا يتطلب أن نقف عند فاصلة الآية الأولى لندركَ موافقتها لبداية الآية في ضوء ما يعرف عند البلاغيين بتشابه الأطراف، أو مراعاة النظير، ولكن قبل ذلك نحتاج إلى توضيح مرجع الضمير في قوله سبحانه: ﴿وإنها لكبيرة﴾، فقد ذكر جمهرةٌ من المفسرين[١] أنه يُحتمل أن يرجع الضمير إلى ثلاثة أمورٍ: الأول: الصلاة، الثاني: الاستعانة بالصبر والصلاة، الثالث: أنه عائد إلى جميع الأمور التي أُمر بها بنو إسرائيل ونهوا عنها.

والراجح - والله أعلم - أن الضمير يعود إلى الصلاة، لأنها أقربُ مذكور، ولأن الاستعانة لا توصف بأنها كبيرة، ولأن عود الضمير إلى جميع الأمور التي أُمر بها بنو إسرائيل حَسْبَ ما رآه الزمخشري - عفا الله عنه - بقوله: «راجع إلى جميع الأمور التي أُمر بها بنو إسرائيل ونُهوا عنها من قوله: ﴿واذكروا نعمتي﴾ إلى ﴿واستعينوا﴾»[٢]، لأن هذا لا يستقيم، فقوله عز وجل: واذكروا نعمتي جاء بعد الآية الأولى، فكيف يعود الضمير على متأخر منفصل عن الكلام السابق؟!!.

فإذا كان الأمر كذلك فما سرُّ عود الضمير إلى الصلاة وحدها؟.

---

(١) انظر: الكشاف: ١/ ٢٧٨، وتفسير الرازي: ٣/ ٤٧، وقطف الأزهار: ١/ ٢٤٥، والتحرير والتنوير: ١/ ٤٧٩.

(٢) الكشاف: ١/ ٢٧٨.

قيل - والله أعلم - إن السبب هو عِظَمُ شأن الصلاة، واستجماعها ضروباً من الصبر[١].

ومعنى الخشوع هو الإخباتُ والخضوع اللين والانقياد[٢]، وقيل: الخاشعُ هو: «الذي ذللَ نفسه، وكَسَر سورتها، وعَوَّدها أن تطمئن إلى أمر الله، وتطلب حسن العواقب وألا تغتر بما تزينه الشهوة الحاضرة»[٣].

ولهذا فإن من كانت هذه صفته، فقد استعدّتْ نفسُه لقبول الخير وفعله، وهذا أنسبُ ما تختمُ به الآية التي يحتمل أن يكون المخاطب بها بني إسرائيل وغيرهم، فكل من كانت هذه صفته سَهُل عليه الإقبال على الخير.

وأما فاصلة الآية الثانية، فهي قوله عز وجل: ﴿إن الله مع الصابرين﴾، فمن كان خلقُهم الصبرَ، كان الله معهم بمعونته وتوفيقه وتسديده[٤]، فهذه المعيةُ الخاصة، هي أنسب ما تكون للمؤمنين الصابرين، والآية كما عرفت صُدِّرت بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، فهذه المعانقة بين أول الآية وآخرها هو ما يسمى تشابه الأطراف، وقد وصف ابن عاشور فاصلة هذه الآية وصفاً طريفاً إذ

---

(١) انظر: تفسير البيضاوي: ١/٣١٧، وروح المعاني: ١/٢٥٠، وحاشية زاده: ١/٢٩٤.

(٢) انظر: تفسير البيضاوي: ١/٣١٧.

(٣) التحرير والتنوير: ١/٤٨٠.

(٤) انظر: تيسير الكريم الرحمن: ١/١٣٢.

قال: «تذييل في معنى التعليل، أي اصبروا ليكون اللهُ معكم لأنه مع الصابرين»(١).

ولم يقف الأمر في هذه الفاصلة على صلتها بما قبلها فحسب، بل كانت ممهدةً لما بعدها أيضاً، وهو قوله عز وجل في سورة البقرة: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾ ﴾، فالحديث عن الجهاد في سبيل الله أشدُّ ما يكون حاجة إلى الحديث عن الصبر.

ولعلك أدركت مناسبةَ كُل فاصلة لآيتها، وملاءمتها للمخاطبين بها، وبقي أن أذكر لك ملحوظتين توضحان نوعاً من التشابه بين الآيتين لم يذكرْ.

الملحوظة الأولى: أن الآيتين اشتملتا على الحديث عن الصبر وعن الصلاة، وقد جاءت فاصلة الآية الأولى عن الصلاة، وفاصلة الآية الثانية عن الصبر، ومجموع ما ورد في الآيتين يكشف عن أهمية الصبر وأهمية الصلاة على ما سنعرفه لاحقاً إن شاء الله من سرِّ تخصيص الاستعانة بالصبر والصلاة دون غيرهما.

وأما الملحوظة الثانية فهي حَولَ تشابه ما جاء بعد الآيتين، فقد جاء بعد الآية الأولى قوله جل شأنه في سورة البقرة: ﴿ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿٤٦﴾ ﴾، وجاء بعد الآية الثانية قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾ ﴾، وكلا الآيتين تتحدثان عن الانتقال للدار الآخرة،

---

(١) انظر: التحرير والتنوير: ٢/٥٣.

فطلب الاستعانة بالصبر والصلاة، لا تتوقف فائدته على ما يحصل في الدنيا، بل تكون العاقبة حميدة لمن يوفقه الله للاستعانة بهما.

المسألة الثانية: سرُّ تخصيص طلب الاستعانة بالصبر والصلاة دون غيرهما.

أولاً: الصبر: اجتهد العلماء في تعريف الصبر، فقال بعضهم هو: تحملُ المشاق من غير جَزَع[1]، وقيل: إنه ثَبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة[2]، وهذا القول يكاد يحدد معنى الصبر الشرعي، وهو حبسُ النفس على ما يقتضيه العقل والشرع[3]، فيشمل الصبر على الطاعات، وعن المعاصي[4]، وعلى البلايا، وقد وصفه السيوطي بأنه من جوامع الكلم[5].

وللصبر ثلاثةُ أقسام[6]:

الأول: صبرُ النفس على طاعة الله؛ حتى تؤديها.

الثاني: صبرها عن معصية الله؛ حتى تتركها.

الثالث: صبرها على أقدار الله المؤلمة، فلا تتسخطُها.

وبهذه المعاني مجتمعة ندرك أن الصبر خير معين على تحقيق:

---

(١) حاشية زاده: ١/ ٤٦٧.
(٢) هذا تعريف الغزالي للصبر، نقله عنه ابن عاشور في التحرير: ١/ ٤٧٨.
(٣) المفردات للراغب: ٢٧٣.
(٤) قطف الأزهار: ١/ ٢٤٤.
(٥) المصدر السابق.
(٦) تيسير الكريم الرحمن: ١/ ١٣١.

تأدية الطاعات، واجتناب المعاصي، والرضا بالأقدار، فمن استعان به وصل ـ بتوفيق الله ـ إلى غاية حميدة.

ثانياً: الصلاة: إذا كانت الاستعانة بالصبر قد تبينتْ؛ لما يحمله الصبر من معانٍ متعددة تفتح أبواب النفوس لقبول ما أمر الله به، واجتناب ما نهى عنه، والتسليم بما يُقدِّره!، فلربما تساءل أحدنا: ما وجه الأمر بالاستعانة بالصلاة، والظاهر أنه يستعان عليها؟.

أقول ـ والله أعلم ـ إن الصلاة مما يستعان عليها ويستعان بها، فالاستعانة عليها تكون بالصبر ـ ولهذا قُدم عليها كما سنعرف بعد قليل، ويستعان بها إذا أُديت بخضوع وتذلل لله وإخلاص له، فيصغي القلب لما يأتي فيها من قراءة، فيتدبرُ الوعدَ والوعيدَ، والترغيب والترهيب، فتنهى الصلاة صاحبها عن الفحشاء والمنكر، يقول تبارك اسمه في سورة العنكبوت: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[٤٥].

ولعل أهمّ مظاهر الاستعانة بالصلاة ما يفعله المؤمنون عند النوائب من الفزع[١] إلى الصلاة، مقتدين في ذلك بالرسول ﷺ، الذي كان إذا حَزَبه أمرٌ فزع إلى الصلاة[٢]، وكان عليه الصلاة والسلام يقول لبلال رضي الله عنه: أرحنا بها يا بلال، وكلُ هذه الأمور تؤكدُ أن الصلاة تكون معينةً لأصحابها بالتخلص مما يُفزعهم، والراحة مما يَشغَلُهم، لما فيها من تَقَرُّب إلى الله يقتضي الفوز برضاه، فالصلاة

(١) انظر: تفسير الرازي: ٤/ ١٣١، وروح المعاني: ١/ ٢٥٠.
(٢) المصدر السابق.

عماد الدين ونور المؤمنين، وصلةٌ بين العبد وربّ العالمين.

ومما سبق يتضح سرُّ تخصيص الأمر بالاستعانة بالصبر والصلاة، فبالصبر يستعان على جميع الأمور من عبادات ومعاملات، والصلاة لأنها عمود الدين.

المسألة الثالثة: سرُّ تقديم الصبر على الصلاة في الآيتين:

مرّ بنا آنفاً أن الصلاة يُستعان عليها ويستعان بها، ولما كان أهمُّ ما يستعان به على الصلاة هو الصبر قُدم لفظ الصبر على لفظ الصلاة في الموضعين، ومن هذا السبب انطلق عدد من العلماء في تعليلهم لتقديم لفظ الصبر:

يقول الكازروني في حاشيته على تفسير البيضاوي: «إنما قُدِّم ذِكر الصبر؛ لأن الصبر مقدمة الصلاة، فإن من لا صبر له لا يقدر على إمساك النفس عن الملاهي والعبث حتى يشتغل بالصلاة»[١]، ويقول الألوسيُّ في روح المعاني: «وقدَّمه على الصلاة؛ لأنها لا تكمُلُ إلا به، أو لمناسبته لحال المخاطبين، أو لأن تأثيره ـ كما قيل ـ في إزالة ما لا ينبغي، وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي، ودرءُ المفاسد مقدمٌ على جلب المصالح»[٢].

وأختمُ ما قيل عن تقديم لفظ الصبر على الصلاة بما ذكره السيوطي في كتابه قطف الأزهار في كشف الأسرار، يقول عن الصبر: «وقُدِّم على الصلاة؛ لأن تأثيره في التخلية عمّا لا ينبغي،

---

(١) تفسير البيضاوي: ١/٣١٦، وانظر: ١/٤٢٩.
(٢) روح المعاني: ١/٢٥٠.

وتأثيرها في التحلية بما ينبغي، والتخلية مقدمةٌ على التحلية»[١]، وما ذكره الألوسي يكادُ يكون شرحاً لقول السيوطي، هذا ـ والله أعلم ـ.

المسألة الرابعة: عن افتتاح الآيتين:

فالآية الأولى بدأتْ بواو العطف لما لها من صلة بما قبلها: من مجموعة الأوامر والنواهي، لبني إسرائيل.

وأما الآية الثانية فقد بدئت بقوله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، فالكلام المفتتح بالنداء يكونُ للإشعار والتنبيه إلى خبر مهم يأتي بعد النداء، «فإن شأن الأخبار العظيمة أن يُقدم قبلها ما يهيءُ النفس لقبولها، . . . وفي افتتاح الآية بالاستعانة بالصبر إيذانٌ بأنه سَيُعقَبُ بالندب إلى عمل عظيم»[٢].

وهذا كله وثيق الصلة بموضوع الآيتين كما أنه مناسبٌ لمن خوطبتْ به كُل آية.

المسألة الخامسة: عن سبب عدم ذِكر المستعان عليه في الآيتين:

فلم يرد في الآيتين الكريمتين ذِكر ما يستعان عليه، ولهذا قدر بعض العلماء المستعان عليه بقوله: استعينوا بالصبر والصلاة على حوائجكم، والسرُّ في حذف المستعان عليه ـ والله أعلم ـ ليكون الأمر عاماً، «فيعم جميع ما يحتاج إليه الإنسان في الدنيا والآخرة، وأتمُّ

---

(١) قطف الأزهار: ١/ ٢٤٥.

(٢) حاشية زاده: ١/ ٢٩٤، وانظر: قطف الأزهار: ١/ ٣٤٩، وروح المعاني: ١/ ٤١٨.

حوائجه أن يوفَقَ لتحمل ما كُلف به من التحلي بالعبادات والتخلي عن الشهوات المحرمة»[١]، وظاهرة الحذف للتعميم من أكثر الظواهر الأسلوبية في حذف المتعلقات أو القيود، فإذا ذكر المتعلقُ انحصر المعنى فيه، وإذا أطلق شمله وشَمَل غيره.

المسألة السادسة: عن سرّ العدول في فاصلة الآية الثانية إلى قوله عز وجل: ﴿إن الله مع الصابرين﴾، بدلاً من إن الله مع المصلين مثلاً:

ويجاب عن ذلك بما قيل من أنه: «لما كان فعل الصلاة أشرف وأعلى من الصبر، إذ قد ينفكُ الصبر عن الصلاة، ولا تنفك الصلاة عن الصبر . . . فإذا كان مع الصابرين، فإنه سبحانه مع المصلين»[٢]، إضافة إلى ما ذكرناه في الحديث عن الفاصلتين من أن ختم هذه الآية بالصابرين، يحقق ربط آخر هذه الآية بأولها، وآخرها بأول الآية التي تليها المتضمنة للحديث عن الجهاد في سبيل الله.

وليتحقق أمرٌ آخر وهو أن الآيتين تضمنتا الحديث عن الاستعانة بالصبر والصلاة، فلما خُتمت الآية الأولى بما يناسب الصلاة من قوله سبحانه: ﴿وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين﴾ ناسبَ أن تختم الآية الثانية عن الصبر، فتكون: ﴿إن الله مع الصابرين﴾، ليكون الختام شاملاً لهما في الآيتين.

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١/٤٦٧.

(٢) انظر: المصدر السابق.

الموضع العاشر:

التشابه بين قوله تبارك اسمه في سورة البقرة: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾.

وقوله عز وجل في السورة نفسها: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾ ﴾.

ولعلك لحظت الاتفاق التام بين هاتين الآيتين في جل كلماتهما، والاختلاف بينهما منحصرٌ في تقديم لفظ الشفاعة على لفظ العدل في الآية الأولى، وتأخيره عنه في الآية الثانية، وكذا التعبيرُ مرةً بالأخذ، ومرة بالنفع. فما سرُّ هذا الاختلاف؟. مع العلم أن موضوع الآيتين واحدٌ، وهو خطابُ بني إسرائيل، فقد جاء قبل الآيتين في الموضعين كليهما، قوله تعالى: ﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٤٧﴾ ﴾.

ولقد تضمنت الآيتان الأمر بالاستعداد لذلك اليوم الذي تنشغل كلُّ نفسٍ بأمرها:
﴿ يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ ﴿٣٥﴾ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ ﴿٣٦﴾ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ ﴿٣٧﴾ ﴾[1] سورة عبس.

---

(١) سورة عبس: ٣٤ ـ ٣٧.

في ذلك اليوم الذي لا تغني نفسٌ عن نفس شيئاً، ولا تجدُ النفوسُ العاصيةُ ما كانت تُحدِّث به نفسها من تَلمُّس الخلاص في ذلك اليوم بطلب شفاعة أو دفع فدية كما يَحْدُثُ في الدنيا، فهذا الخطاب وإن كان لبني إسرائيل، فإنه تحذير لمن هم على شاكلتهم في الصدود عن الحق، والإعراض عن قبوله، فإعلان ذلك حجةٌ عليهم؛ لأن توسط الشفيع لمثلهم ممنوعٌ إذ لا يَشفعُ الشفيع إلا لمن أذن الله له، ودفع الفداء عنهم متعذرا، فليس لهم إلى ساحة النجاة سبيلٌ إلا أن يمروا بباب الطاعة، ويستعينوا بمفتاح الحق للدخول إلى دار الإيمان، جعلنا الله ممن سَمع نداء الحق فأجاب، ليكون من الآمنين يوم القيامة.

وقبل معرفة سرِّ الاختلاف في تقديم لفظ الشفاعة على لفظ العدل في الآية الأولى، وتأخيره عنه في الثانية، نذكر ما قيل عن معنى الشفاعة والعدل في الآيتين:

فالشفاعة هي: «أن يَسْتوهِبَ أحدٌ لأحدٍ شيئاً أو يطلبَ له حاجةً»[1]، وقيل: «الشفاعة: السعيُ والوساطة في حصول نَفع أو دفع ضُرٍّ، سواءٌ أكانت الوساطةُ بطلب من المنتفع بها، أم كانت بمجرد سعي المتوسط، ويقال لطالب الشفاعة مستشفعٌ»[2]، وقيل: «الشفاعة ضمّ غيره إلى وسيلته»[3]، وهي مشتقةٌ من الشفع الذي هو ضدُّ الوتر، لأن المستشفع يأتي وحده، فإذا لم يجد قبولاً ذهب فأتى

---

(١) تفسير الرازي: ٣/٤٨.

(٢) التحرير والتنوير: ١/٤٨٦.

(٣) روح المعاني: ١/٢٥٣.

بمن يستشفعُ به، فصار الثاني شافعاً للأول، فأصبحا مشفعاً[١].

وأما العَدْل: فهو الفدية، قاله جمهرة من المفسرين[٢]، لأن العَدل ـ بفتح العين ـ: العِوض والفداء[٣]، وقيل: ما يساوي الشيء قيمةً وقدراً وإن لم يكن من جنسه[٤]، والعِدل ـ بكسر العين ـ المساوي في الجِنْسِ والجِرْم[٥].

فالعَدل في الآيتين المراد به الفدية، يقول الرازي: «وأصلُ الكلمة من معادلة الشيء، تقول: ما أَعْدِل بفلان أحداً، أي: لا أرى له نظيراً»[٦].

ونبدأ بعون الله عرضَ المسائل في بلاغة هاتين الآيتين المتشابهتين:

المسألة الأولى: سرّ التقديم والتأخير بين لفظي العدل والشفاعة في الآيتين:

اجتهد العلماء رحمهم الله في البحث عن سرّ هذا التقديم والتأخير، فمنهم من رأى أن المعنى واحدٌ في الموضعين، فقال: «لا

---

(١) انظر: تفسير البيضاوي: ١/٣١٩، وتفسير الرازي: ٣/٤٨، وروح المعاني: ١/٢٥٣، والتحرير والتنوير: ١/٤٨٦.

(٢) انظر: مصادر الإحالة السابقة، وقد نص الألوسي على أن ابن عباس رضي الله عنه قال به.

(٣) التحرير والتنوير: ١/٤٨٦.

(٤) روح المعاني: ١/٢٥٣.

(٥) المصدر السابق.

(٦) تفسير الرازي: ٣/٤٨.

فرق بينهما من حيث المعنى وأصلُ المقصود، لأن قبول العدل وأخذه، وقبول الشفاعة ونفعها متلازمةٌ»[١]، وإن كان هذا الكلام صحيحاً إجمالاً، فإن هذا التقديم والتأخير يخفي وراءه سّراً بلاغياً، فلا يردُ ذلك في كتاب الله إلا وله سببٌ علمه من علمه وجهله من جهله.

وقد عزا بعضهم[٢] هذا الاختلاف إلى التنويع في الأسلوب، أو ما يسمى: التفنن في الكلام، وهذا سببٌ أراهُ لا يستقلُّ بنفسه، لأن التنويع في الأسلوب أو التفنن فيه، إنما يُلجأ إليه لإذهاب السأم والملل عن القارىء، وحاشا أن يصف أحدٌ القرآن بذلك، فلابد من سببٍ يكون أصلاً، ويمكن أن يأتي التنويع سبباً آخر متفرعاً.

وقد وقفتُ على عدد من التعليلات لمجموعة من أفاضل العلماء، أعرضها حَسب الأقدم فالأقدم، ثم أُعقِب ببيان المختار منها الملائم ليكون تعليلاً مقبولاً مقنعاً.

أولاً: ما ذكره الإسكافي (٤٢٠هـ) في درّة التنزيل، إذ قال: «فقدم في الأول: قبول الشفاعة على أخذ الفدية، وفي الثاني: قبول الفدية على نفع الشفاعة.

والوجه في الأول أنه لما قال: ﴿ولا تجزي نفسٌ عن نَفْسٍ شيئاً﴾ بمعنى لا يغني أحدٌ عن أحد شيئاً فيما يلزمه من العقاب، ولا يُكَفِّر سيئاته ما له من الثواب، وهو كقوله عز من قائل: ﴿[يا أيُّها

(١) حاشية زاده: ١/٤٠٦.
(٢) انظر مثلاً: قطف الأزهار: ١/٢٤٧، والتحرير والتنوير: ١/٦٩٨.

الناس اتَّقوا ربكم واخشَوا][1] يوماً لا يَجْزِي والدٌ عن وَلَدِهِ ولا مَوْلُودٌ هَوَ جَازٍ عَنْ والِدِهِ شيئاً﴾[2]، فهذه الأشياء التي ذُكر في هذه الآية امتناعُ وقوعها في الآخرة أربعةُ أنواع يتلقى بها المكاره، ويداوى بها الشدائد»[3]، ثم عرض الإسكافيُّ هذه الأربعة التي اعتاد العربُ سلوكها عند الشدائد، وسنعرضها بمشيئة الله عند الحديث عمّا في الآيتين من الترقي، وبعدها قال: «فأخبر الله تعالى أن ما يغني في هذه الدنيا عن المجرمين، لا يغني شيءٌ منه في الآخرة عن الظالمين.

والفائدة في قوله تعالى في الآية الثانية وتقديم قبول الفدية على نفع الشفاعة، هي أنه لما قال جَلَّ وعلا:﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئاً﴾ . . . عقّبَه بنفي الفداء؛ لأن النفس تجزي عن النفس بفداء مؤقت يُرتهن عنها مدة معلومة، ويكون بعد ذلك فداءٌ يفُكُّ الرهن ويُخلِّصُه من التَّبِعات؛ فيكون معنى: ﴿لا تجزي نفس عن نفس شيئا﴾: لا تُغني عنها بفداءٍ محصور بوقت، ولا بفداء يُخلِّصه على وجه الرهن . . . ولا تنفعها شفاعة معناه: ولا تُخفف مسألةٌ من عذابها، ولا يُنقص شفيعٌ من عقابها»[4]، وما أورده الإسكافي أقربُ ما يكون لتوضيح معنى الآيتين منه إلى تحديد سبب التقديم والتأخير.

ويذكر الكرمانيُّ (٥٠٥هـ) أنه: «إنما قدّم الشفاعة قطعاً لطمعِ مَنْ زعم أنّ آباءهم تشفع لهم، وأن الأصنام شفعاؤهم عند الله.

---

(١) ما بين المعقوفتين لم يرد في الدّرة.
(٢) سورة لقمان: ٣٣.
(٣) دّرة التنزيل: ١٢.
(٤) المصدر السابق: ١٢ ـ ١٣.

وأخّرها في الآية الأخرى، لأنّ التقدير في الآيتين معاً: لا تُقْبلُ منها شفاعةٌ فتنفعُها تلك الشفاعة، لأن النفع بعد القبول، وقدّم العدل في الآية الأخرى؛ ليكون لفظ القبول مقدماً فيها»[١]، ونلحظ أن الكرمانيَّ وفُق في التعليل لتقديم الشفاعة في الآية الأولى، ولكنه لم يذكر تعليلاً مقنعاً لتأخير الشفاعة وتقديم العدل في الآية الثانية، إلا أنه أومأ إلى مسألة مهمة هي ثباتُ لفظ القبول مقدماً في الآيتين على ما سنعرفه إن شاء الله في المسألة الثانية.

وحين نقفُ على ما أورده الفخر الرازي (٦٠٦هـ) نحسُّ أنه قدّم تعليلاً مختلفاً عن سابقيه، إذ يقول: «إن من كان مَيلُه إلى حبِّ المال أشدَ من ميله إلى علو النفس، فإنه يقدم التمسكَ بالشافعين على إعطاء الفدية.

ومن كان بالعكس يقدم الفدية على الشفاعة، ففائدة تغير الترتيب الإشارة إلى هذين الصنفين»[٢]. ويدرك القارىء لهذا التفريق أنه أوضح من سابقيه، ولعله يضيف معنى جديداً، وهو أن ما جاء في الآيتين صالحٌ لأنه يخاطب به من كان على شاكلة بني إسرائيل في عدم قبول الحق، فالآية الأولى تقدم فيها الشفاعة، وهذه تصف حالة بني إسرائيل في حب المال وتقديمه على كل شيء ـ عندهم ـ بما في ذلك العرض والمروءة، فهذه خُصلةٌ من خصال اليهود المعروفة.

ولما تقدم لفظ العدل في الآية الثانية، فكأنه إيذانٌ باندراج غير

---

(١) البرهان في متشابه القرآن: ١٢١.
(٢) تفسير الرازي: ٣/٥١.

اليهود ممن يشابههم في عدم قبول الحق، وإن كان غير مُقَدَّمٍ لحب المال مثلهم.

يذكرُ ابن الزبير الغرناطي (٧٠٨هـ): «أنه لما تقدّم في الآية الأولى قوله تعالى: ﴿ ۞ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾[(١)]، والمأمور بالبر قد يأخذ به ويتمسك بموجبه، فيسلم من العصيان، وتكون في ذلك نجاته، وإذا أمكن هذا، فقد وقع الاهتداء بأمر هؤلاء الذين قيل لهم: ﴿أتأمرون الناسَ بالبرِّ وتنسون أنفسَكم﴾، فهو مظنةٌ عندهم لرجائهم أن ينفع عند مشاهدة الجزاء الإحساني للمأمورين بالبر حين قبلوا وامتثلوا أخذاً بظاهر حال الأمرين، وإن كانوا يُبطنون خلاف ما يُظهرون، وهذا جارٍ على مألوف طَمع يهود، وقد ورد في ذكر المنافقين تعلقُهم في القيامة بقولهم للمؤمنين: ﴿ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ ﴾[(٢)]، فطمع مَنْ زاد على كونه مع المتعلق به أنَّه أمره فاقتدى بأمره واهتدى المأمور لِما بخلوصه أخذاً بظاهر ما صدر عن الأمر . . . وإذا تعلق هؤلاء بمجرد كونهم كانوا مع المؤمنين، فتعلق من أُمِر بالبرِّ . . . أمكن، إلا أنّ كُل ذلك لا ينفع ما لم يكن إيمان مخلص، فلتوهم هؤلاء إمكان شفاعة من أمرهم بالبر، وطمعهم في ذلك كان آكدُ شيء نفي الشفاعة لهم، لإمكان توهمها، ولم يتقدم في الآية الأخرى ما يستدعي هذا، فقدّم فيها ذكر الفئة التي هي أولى وأحرى في كمال التخلص على ما عُهد في الدنيا لو أمكنت»[(٣)]، فعلى رأي ابن الزبير تقدم لفظ الشفاعة في الآية للتعجيل بنفي توهم الشفاعة

---

(١) سورة البقرة: ٤٤.
(٢) سورة الحديد: ١٤.
(٣) ملاك التأويل: ١/١٩٦ ـ ١٩٧.

التي يتوقعها المأمورون بالبر، وتقديم لفظ العدل في الثانية، لعدم ورود ما يوحي بتوهم المتحدث عنهم طلب الشفاعة.

ويذكر ابن جماعة (٧٣٣هـ) تعليلاً طريفاً يختلف أيضاً عن التعليلات السابقة، ويبنيه على تحديد مرجع الضمير في (منها)، فهو يرى: «أن الضمير في (منها) راجعٌ في الأولى إلى النفس الأولى، وفي الثانية راجعٌ إلى النفس الثانية، كأنه بيّن في الآية الأولى أن النفس الشافعة الجازية عن غيرها لا تقبل منها شفاعةٌ ولا يؤخذ منها عَدلٌ، ولأن الشافع يُقدم الشفاعة على بذل العدل عنها.

وبيّن في الآية الثانية أن النفس المطلوبة بجرمها لا يقبل منها عَدل عن نفسها، ولا تنفعها شفاعة شافع فيها، وقد بذل العَدل للحاجة إلى الشفاعة عند ردّه، فلذلك قال في الأولى: ﴿لا يقبل منها شفاعة﴾، وفي الثانية: ﴿ولا تنفعها شفاعة﴾، لأن الشفاعة إنما تُقبل من الشافع، وإنما تنفع المشفوع له»[1]، وقد حظي هذا التعليل بقبول عند المتأخرين، فكان سبباً في تخريج الآيتين على باب اللف والنشر المعروف عند البلاغيين، وسيأتي تفصيله إن شاء الله في مسألة قادمة.

وينقل السيوطي (٩١١هـ) رأياً قريباً من رأي الرازي الذي مرّ ذكره، فيقول: «لما كانت العرب تختلف في دفع المكاره، فمنهم من يقدِّم الشفاعة على الفداء، ومنهم من يقدم الفداء على الشفاعة؛ لأن في نفسه زيادة إباء، سلك في الآية الأولى طريقة أولئك، وفي الثانية طريقة الآخرين . . . أو يقال سلك فيها مسلك العكس والتبديل، وهو

---

(١) كشف المعاني: ٩٤ ـ ٩٥.

من محسنات الكلام»[١]، وفحوى هذا التعليل أن ورود التقديم والتأخير في الآيتين ليشمل الصفتين معاً، أما جعل الآيتين من باب العكس والتبديل ففيه تكلف لا يحتمله النص، فبين الآيتين خمسٌ وسبعون آية، والعكس والتبديل يكون في نص واحدٍ متصل.

وأورد الألوسي (١٢٧٠هـ) في روح المعاني تعليلاً يعتمد على بقاء لفظ القبول مقدماً، ولعله أفاد ذلك من الكرماني، فالألوسي يرى أن ذلك «إشارةٌ إلى انتفاء أصل الشيء، وانتفاء ما يترتب عليه، وأُعطي المقدم وجوداً تقدُّمه ذكراً، والمتأخر وجوداً تأخره ذكراً»[٢].

ويظهر أن هذا التعليل قد راق لابن عاشور (١٢٨٤هـ)، فلم يقتصر على مسألة التفنن التي جعلها أصلاً في التعليل، وإنما أضاف تعليلاً آخر، إذ قال: «وقد حصل مع التفنن نكتةٌ لطيفةٌ إذ جاءت الشفاعة في الآية السابقة[٣] مسنداً إليها المقبولية، فقدمت على العدل بسبب نفي قبولها، ونفي قبول الشفاعة لا يقتضي نفي أخذ الفداء، فعطف نفي أخذ الفداء للاحتراس.

وأما في هذه الآية فقدَّم الفداء، لأنه أسند إليه المقبولية، ونفي قبول الفداء لا يقتضي نفي الشفاعة، فعطف نفي نفع الشفاعة على نفي قبول الفداء للاحتراس أيضاً.

والحاصل أن الذي نُفي عنه أن يكون مقبولاً قد جُعل في الآيتين

---

(١) انظر: قطف الأزهار: ١/٢٤٨، وذكر تعليلاً قريباً منه الأنصاري في فتح الرحمن: ٢٦.

(٢) روح المعاني: ١/٣٧١.

(٣) يعني الآية الأولى.

أولاً، وذُكر الآخر بعده»(١).

وبعد هذا العرض لتلك التعليلات التي تدل على اجتهاد أصحابها في الوصول لسبب هذا التقديم والتأخير، وقد تنوعت التعليلات تبعاً لتنوع المنطلقات، وكُلها مجتمعةٌ تصلح تعليلاً لهذا الاختلاف، فليس فيها تعليلات متناقضات، فالاختلاف فيها اختلاف تنوع، لا اختلاف تضادّ، غير أنّ أوضحها ما ذكره الرازي من أن تقديم الشفاعة على العدل في الأولى فيه وصفٌ لأولئك الذين يُقدمون حُب المال على أنفسهم، وهو أليق ببني إسرائيل، كما أن تقديم الشفاعة في الأولى أيضاً فيه قطعٌ لطمع أولئك الظانين أن الشفاعة ستنجيهم من هول يوم القيامة.

وإن في تقديم العدل في الآية الثانية دليلاً على أن التحذير لبني إسرائيل ومن كان على شاكلتهم وإن كان غير مُقدِّم لحب المال.

المسألة الثانية: إيثار تقديم لفظ القبول على النفع والأخذ في الآيتين:

لعلك أخي القارىء تذكر أن مما عُلل به للتقديم والتأخير بين لفظي الشفاعة والعدل يجيءُ لفظ القبول مُقدماً في الآيتين، وللقارىء الكريم أن يتساءل عن السرّ ـ أيضاً ـ في تقديم لفظ القبول على النفع، وكشف هذا السرِّ أمرٌ هين، لأن القبول أصلٌ إن حَصَل كان البحث ـ بعدئذ ـ في نفعه أو عدمه، فالنفع والأخذ مترتبان على القبول، فإذا نفي فكأنه نفيٌ للشيء عن طريقين(٢): انتفاء أصل القبول، وانتفاء ما

(١) التحرير والتنوير: ١/٦٩٨.
(٢) قطف الأزهار: ١/٢٤٨.

يترتب عليه من النفع والأخذ.

ومن مجموع الآيتين يتبينُ أن الأمر جدُّ خطير في ذلك اليوم فلا قبول للشفاعة بالنسبة لهؤلاء وأمثالهم، ولا نفع لها، وكذلك لا قبول للفدية لأنها لن تؤخذ عنهم، ولذلك فلا بد من الحذر، فقد أُغلقت أبواب الاستثناءات، فلا شفاعة، ولا فدية، ولا ناصر لأولئك من دون الله، فالباب المفتوح هو بابُ طاعة الله باتباع أوامره واجتناب نواهيه، فهو السبيل الوحيد للنجاة من هول يوم عظيم، جعلنا الله وإياكم أيها الأحبة القراء من الناجين في ذلك اليوم.

المسألة الثالثة: إيثار التعبير بالأخذ للعدل والنفع للشفاعة:

جاء بعد التعبير بنفي قبول الشفاعة في الأولى ونفي قبول العدل في الثانية، جاء التعبير بنفي أخذ العدل في الأولى، ونفي نفع الشفاعة في الثانية.

والسر في ذلك ـ والله أعلم ـ أن مجرد أخذ العدل وهو الفدية إيذانٌ بتحقق نفعه، وليست الشفاعة كذلك، فلربما بُذلت الشفاعة ولكنها لا تنفع، فمع الشفاعة نفي المهم فيها وهو قبولها.

المسألة الرابعة: عن سرِّ الأمر باتقاء اليوم، وإنما هو زمانٌ لا محيصَ للناس جميعهم عنه:

فيوم القيامة سيشهده الناس جميعاً، لن يستطيع أحدٌ التخلص منه، وإنما المأمور به ـ والله أعلم ـ اتقاءُ ما فيه من أهوال بدءاً من قيام الساعة: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَـٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَـٰرَىٰ وَلَـٰكِنَّ

عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ ﴿٢﴾ [سورة الحج]، ومن يلقي نظرة عَجْلى على ما أُطلق على قيام الساعة من أسماء مُروِّعة مثل: الحاقة، والقارعة، والطامة الكبرى، والصاخة، والنبأ العظيم، والفزع الأكبر، كُل ذلك ينبيء عن شدَّة ما في قيام الساعة من هول، ثم المحشر واجتماع الناس من كُل حَدب وصوب، واقتراب الشمس من الرؤوس، وارتفاع العَرق، والبحث عن شفيع للإيذان ببدء الحساب، وتطاير الصحف، وحالة الرُعب والفزع المسيطرة على جميع الخلائق، كلٌّ هذه المعاني طُويت تحت الأمر باتقاء اليوم، لأنه الزمان الذي تحُدّث فيه تلك الأهوال، فالأمر باتقائه يشملُ اتقاء كل ما فيه بأن يجعل الإنسان بينه وبين ما تضُرُّه وقاية باتباعه لأوامر الله واجتنابه لنواهيه، وعمل كُل صالح ينجيه، قبل أن يُحَلّ ذلك اليوم.

ولذلك قد يخطىء بعضهم عندما يفسر اتقاء اليوم باتقاء الحساب أو العذاب[(١)] فحسب؛ لأنه فيه من الأهوال غير الحساب والعذاب كما عرفنا آنفاً.

ولأجل ذلك أكّد عددٌ من المفسرين[(٢)] أن المقصود اتقاء ما يحصل فيه بالعمل الصالح.

فالتعبير باتقاء اليوم أعمُّ وأشمل، مع ما فيه من الإيجاز والاختصار[(٣)].

---

(١) انظر: تفسير البيضاوي: ١/ ٣١٩.

(٢) انظر مثلاً: تفسير الرازي: ٣/ ٥١، وحاشية الشهاب: ٢/ ١٥٦، والتحرير والتنوير: ١/ ٤٨٤.

(٣) انظر: حاشية زاده: ١/ ٢٩٦.

المسألة الخامسة: التنكير ونفي الشفاعة للعصاة:

إن هذه المسألة أنموذج لكيفية خدمة المعتقد عن طريق التوجيه البلاغي في فهم الآية.

فقد اتكأ عددٌ من المعتزلة على مجيء لفظ (نفسٍ) نكرةً في سياق النفي، يقول الزمخشري ـ عفا الله عنه ـ: «ومعنى التنكير أن نفساً من الأنفس لا تجزي عن نفسٍ منها شيئاً من الأشياء، وهو الإقناط الكلي القطّاع للمطامع»[(١)]، ثم أردف قائلاً: «فإن قلت: هل فيه دليلٌ على أن الشفاعة لا تُقبل للعصاة؟ قلت: نعم؛ لأنه نفى أن تقضي نفسٌ عن نفسٍ حقاً أخلتْ به من فعل أو ترك، ثم نفى أن تُقبل شفاعةٌ، فعُلم أنها لا تُقبل للعصاة»[(٢)]، وقد أكّد القاضي عبدالجبار[(٣)] قبل الزمخشري هذه المسألة إلا أنه لم يصرح بالاعتماد على مسألة التنكير.

ونسبَ هذا الرأي للمعتزلة جمهرةٌ من العلماء[(٤)]، يقول ابن عاشور: «تمسَّك المعتزلة بهذه الآية لفهمهم لها على أنها تدل على نفي الشفاعة في أهل الكبائر يوم القيامة؛ لعموم نفسٍ في سياق النفي المقتضي أن كلَّ نفسٍ لا يُقبل منها شفاعة»[(٥)].

---

(١) الكشاف: ١/ ٢٧٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) متشابه القرآن: ١/ ٩٠، ٩١.

(٤) انظر مثلاً: تفسير الرازي: ٣/ ٥٣، وحاشية الشهاب: ٢/ ١٥٦، وحاشية زاده: ١/ ٢٩٧، وروح المعاني: ١/ ٢٥٢.

(٥) التحرير والتنوير: ١/ ٤٨٧.

والمعتزلة ـ أيها القارىء الكريم ـ حين يتمسكون بهذا الرأي إنما يدافعون بذلك عن واحد من أصولهم الخمسة، إذ إنهم يرون في الوعيدخلود مرتكب الكبيرة في النار؛ لأن الله توعّده بذلك، فأنكروا كل ما يرونه يتعارض مع هذا الرأي، ومن ذلك إنكارهم الشفاعة لأهل الكبائر[١].

والحق ـ والله أعلم ـ أن المعتزلة كانت نظرتهم جزئية مبتورة، فقد اقتطعوا موضع استشهادهم من سياق الآيتين، وأغفلوا الإشارة إلى المخاطبين بهما، وخالفوا جمهرة المفسرين في تحديد معنى نفس والمراد به، وكما أهملوا أو تغافلوا إهمال مناسبة الآيتين التي تحدد المعنى المراد منهما، فإنهم تجاهلوا ما تدلّ عليه فاصلة الآيتين من التخصيص، وإليك الحجج في الرد على المعتزلة من منطلق بلاغي.

أولاً: إن تحديد المعنى المراد من أي نصٍ يُقرأ أو يسمع يكون تحديداً صحيحاً إذا كان موافقاً لمراد المتكلم، والوصول إلى مراد المتكلم يكون عن طريق معرفة مناسبة النص، وجمع نظائره في المواضع الأخرى، وهذا ما أسميه القرائن اللفظية المعينة على تحديد المعنى المراد.

ففي الآيتين الكريمتين جاء الحديثُ عن نفي الشفاعة، ولكن عَمَّن نُفيتْ؟.

لو تأملنا المخاطبين في هاتين الآيتين، لوجدنا أنهم بنو

---

(١) انظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة: ٢٣٥.

إسرائيل، ولهذا صرح عدد من العلماء بأن الآيتين نزلتا: «رداً لما كانت اليهود تزعم أن آباءهم تشفع لهم»(١)، وعلى هذا يكون معنى نفس في الآيتين: النفس الكافرة، وليست كل نفس، يقول الطبريُّ رحمه الله في معنى: ﴿ولا يُقبلُ منها شفاعة﴾: «إنما هي لمن مات على كفره غير تائبٍ إلى الله عز وجل»(٢)، وحكى القرطبيُّ رحمه الله إجماع المفسرين على أن المراد: «النفس الكافرة لا كل نفسٍ»(٣)، ويؤكد ابن الجوزي رحمه الله أن المراد بالنفس: النفسُ الكافرةُ، وهو من العامِّ الذي أريدَ به الخاص(٤).

وقد استند الشيخ محيي الدين زاده في حاشيته على تفسير البيضاوي على مناسبة الآية، ومعنى النفس في الرد على المعتزلة، فقال: «والآيات نزلت في اليهود الذين يزعمون أن آباءهم الأنبياء: إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب عليهم السلام يشفعون لهم، فأُيِّسوا مما زعموه بهذه الآية، فلما نزلت الآية في حق بني إسرائيل لم تكن دليلاً على أن الشفاعة لا تُقبل في حق العصاة مطلقاً، بل تدل على أنها لا تُقبل في حق الكفار فقط، كأنه قيل: لا تجزي نفسٌ ما منكم عن نفسٍ ما منكم»(٥).

ثانياً: إن مما يتمم تقصي القرائن اللفظية النظرُ في ما صحّ عن

---

(١) تفسير البيضاوي: ١/ ٣٢٠، وانظر: تفسير أبي السعود: ١/ ١٧١، وحاشية زاده: ١/ ٢٩٨.

(٢) تفسير الطبري: ١/ ٣٠٧.

(٣) تفسير القرطبي: ١/ ٣٨٠.

(٤) زاد المسير: ١/ ٧٧.

(٥) حاشية زاده: ١/ ٢٩٨.

رسول الله ﷺ في الموضوع نفسه، فإنه عليه السلام لا ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحيٌ يُوحى، فقد ورد حديث أنس رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال: شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي[١].

ولذا فالشفاعة ثابتة لأهل الكبائر من أمته ﷺ، فتكون الشفاعة المنفية هي الشفاعة للكفار[٢].

ثالثاً: جاءتْ فاصلتا الآيتين مؤكدتين للاختصاص، ويقول سبحانه فيهما: ﴿ولا هم ينصرون﴾، وهذه الصيغة التي تقدّم فيها المسند إليه مسبوقاً بالنفي والمسند فيها فِعلٌ مشتملٌ على ضمير يعود على المسند إليه، هذه الصيغة تفيد أن هؤلاء خاصةً لا يُنصرون، ولازم ذلك أن المنصور غير هؤلاء؛ لأن الأسلوب المفيد للاختصاص بتلك الصيغة يتحقق منه ثلاثة أمور[٣]:

١ـ إثبات المعنى المتحدَث عنه.

٢ـ ونفيه عن المسند إليه.

٣ـ إثباته لغير المسند إليه.

ومن هنا ندرك أن المعتزلة اكتفوا بقضية التنكير في سياق النفي، وأهملوا المناسبة والسياق العام، وما تدل عليه الفاصلة، وأما

---

(١) انظر: تفسير الطبري: ٣٠٦/١، والجامع الصغير للسيوطي، وشرح المناوي الكبير: ١٦٣، وقال عنه الشيخ أحمد شاكر: حديث صحيح، وانظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة: ٢٣٨.

(٢) انظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة: ٢٣٨.

(٣) انظر: ما قاله البلاغيون في تقديم المسند إليه في حالة النفي.

عدم اعتدادهم بالحديث فلربما كان من منطلقِهم أن أحاديث الآحاد لا تؤخذ منها العقيدة[١].

المسألة السادسة: عن بعض مظاهر الإيجاز في الآيتين:

ففي الأمر باتقاء اليوم إيجاز لما يدل عليه من الأمر باتقاء ما يكون في ذلك اليوم من أهوال يشيب لها الولدان، وقد مرّ تعداد ما انطوى تحت هذا التعبير من أمور تحدث في يوم القيامة، وهذا النوع من الإيجاز يسمى إيجاز القصر.

ومن مظاهر الإيجاز في الآيتين نوع آخر هو إيجاز الحذف، فقد حذف العائد أو الرابط أو المتعلق أو المفعول فيه للفعل (تجزي)، وهو الجار والمجرور، الذي يمكن تقديره بـ (فيه)، فيكون المعنى: واتقوا يوماً لا تجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئاً فيه ولا يُقبل منها شفاعة، ولا يؤخذ منها عدلٌ فيه، ويمكن القول بحذف متعلق الفعل ينصرون، فيكون التقدير ولا هم ينصرون فيه أيضاً.

وفي الآية الثانية مثل ذلك، وقد حُذف في المواضع الثلاثة، وإنما حذف لأن المفعول فيه يتعين من الكلام[٢]، لدلالة السياق عليه، ولأنه مما لا يُشكل، فلو كان الفعل (أرغب) مثلاً لأشكل حذف متعلقه، لأنه يحتمل أن يكون: أرغب فيه أو أرغب عنه، والتقديران متناقضان، يقول الألوسي: «والرابط محذوفٌ أي: لا تجزي فيه، ولم يجوز الكسائي حذف المجرور إذا لم يتعين، فلا

(١) المعتزلة وأصولهم الخمسة: ١٣٤.

(٢) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: ١/ ٤٨٥، وحاشية زاده: ١/ ٢٩٦.

تقول: رأيت رجلاً أرغبُ، وأنت تريد أرغب فيه»[١].

وإن كنت أرى ـ والله أعلم ـ أن حذف المتعلق في الموضع الثالث أعني متعلق الفعل يُنصرون يحقق غرضاً آخر يضاف إلى الاختصار ومراعاة الفاصلة، وهو التعميم، لينسجم ذلك مع فائدة الاختصاص التي أفادتها صيغة الفاصلة.

المسألة السابعة: عن نوع من البديع يسمى الترقي:

وهو عبارة عن ذكر معنى، ثم يُردف بأبلغ منه[٢]، فكأن الكلام يزداد صعوداً.

وقد نصّ على وجود الترقي في الآيتين عددٌ من العلماء منهم شرف الدين الطيبي[٣]، وجلال الدين السيوطي[٤]، والشهاب الخفاجي[٥]، ومحمود الألوسي[٦].

وكيفية وجوده في الآيتين يوضحه ما قيل عن طريقة العرب في اتقاء الكريهة، يقول الفخر الرازي: «إن العرب إذا دُفع أحدهم إلى كريهة، وحاولت أعوانه دفاع ذلك عنه بذلت ما في نفوسها الأبية من مقتضى الحمية، فذبّت كما يذبُّ الوالد عن ولده بغاية قوته، فإن رأى

---

(١) روح المعاني: ١/٢٥٢.
(٢) عروس الأفراح (شروح التلخيص: ٤/٤٧٣).
(٣) نسبه إلى الطيبي السيوطي في قطف الأزهار: ١/٢٤٨، والشهاب في الحاشية: ٢/١٥٧.
(٤) قطف الأزهار: ١/٢٤٨.
(٥) حاشية الشهاب: ٢/١٥٧.
(٦) روح المعاني: ١/٢٥٣.

من لا طاقة له بممانعته، عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة، فحاول بالملاينة ما قصُر عنه بالمخاشنة، فإن لم تغن عنه الحالتان من الخشونة والليان، لم يبق بعده إلاّ فداء الشيء بمثله إمّا مالٍ أو غيره، وإن لم تُغن هذه الثلاثة تعلّل بما يرجوه من نصر الأخلاّء والإخوان»[١]، وهذه الصورة مشابهةٌ لما ورد في الآيتين مع تناوب في تقديم الشفاعة مرةً، وتقديم العدل أي الفداء مرةً أخرى، مراعاة لما قيل من أنها تشمل صنفين من الناس كما مرّ معنا في المسألة الأولى.

ولنقرأ ما قاله الألوسي عن الترقي في الآية، إذ يقول: «وكأنّ في هذه الآية نوعاً من الترقي . . . كأنه قيل: إن النفس الأولى لا تقدرُ على استخلاص صاحبتها من قضاء الواجبات، وتدارك التّبعات، لأنها مشغولة عنها بشأنها، ثم إن قدرت على نفي ما كان بشفاعة لا يُقبل منها، وإن زادت عليه بأن ضمت الفداء فلا يؤخذ منها، وإن حاولت الخلاص بالقهر والغلبة ـ وأنّى لها ذلك ـ فلا تتمكن منه»[٢]، وهذا التدرج والترقي الذي أخبر فيه سبحانه أنه لا يغني شيء من هذه الأمور عن المجرمين في الآخرة تضمن: «أعظم تحذير عن المعاصي، وأقوى ترغيب في تلافي الإنسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة؛ لأنه إذا تصوّر أنه ليس بعد الموت استدراك ولا شفاعة ولا فدية ولا نُصرة عَلم أنه لا خلاص له إلا بالطاعة»[٣]، وهكذا ندرك أن ما جاء في الآيتين شمل كُل المعاني التي اعتادها بنو آدم ـ ممثلين

---

(١) تفسير الرازي: ٣/٥١، وانظر: درة التنزيل: ١٢ ـ ١٣.
(٢) روح المعاني: ١/٢٥٣.
(٣) تفسير الرازي: ٣/٥٢.

بالعرب ـ في التخلص من الشِّدة في الدنيا، وقد جاء ذلك متدرجاً مما خوّل للعلماء جعله من باب الترقي ـ والله أعلم ـ.

المسألة الثامنة: ما في الآيتين من اللف والنشر:

وهو نوع من أنواع البديع المعنوي يقوم مفهومه على ذكر متعدد على سبيل الإجمال أو التفصيل[١]، وهذا هو اللف، ثم ذكر ما لكل واحدٍ مما ورد في اللف على الترتيب أو دون ترتيب، وهذا هو النشر، ويفيد التشويق والتوكيد، فالتشويق يكون عند ذكر اللف؛ لأن المتلقي يستشرف معرفة ما يأتي في النشر ويكون التوكيد بمجيء المعنى مرتين مرةً في اللف وأخرى في النشر سواء أكان المعنى نفسه أو ما يناسبه.

وقد أشار إلى حمل الآيتين على اللف والنشر كُل من: الكواشي[٢]، والسيوطي[٣]، والشهاب الخفاجي[٤]، والألوسي[٥]. فاللف عندهم في لفظي نفسٍ الأولى والثانية، والنشر في الضميرين المجرورين بمن (منها) في قوله تعالى: ﴿ولا يُقْبَلُ منها شفاعةٌ ولا يُؤْخَذُ منها عَدْلٌ﴾.

فالضمير راجعٌ في الأولى إلى النفس الأولى، وفي الثانية راجع إلى النفس الثانية، فكأنه سبحانه: «بيّن في الآية الأولى أن النفس

(١) انظر مثلاً: الإيضاح: ٦/٤٢.
(٢) انظر: حاشية الشهاب: ٢/١٥٧، وروح المعاني: ١/٢٥٣.
(٣) قطف الأزهار: ١/٢٤٨.
(٤) حاشية الشهاب: ٢/١٥٧.
(٥) روح المعاني: ١/٢٥٣.

الشافعة الجارية عن غيرها لا تُقبلُ منها شفاعةٌ ولا يؤخذُ منها عَدْل؛ لأن الشافع يُقدِّم الشفاعة على بَذْل العَدْل عنها.

وبيّن في الآية الثانية أن النفس المطلوبة بُجرمها لا يُقبل منها عَدْل عن نفسِها ولا تنفعها شفاعة شافع فيها»[١].

المسألة التاسعة: عن فاصلة الآيتين:

اتفقت الآيتان في صيغة الفاصلة إذ جاءت فيهما: ﴿ولا هم ينصرون﴾، والصيغة التي يأتي فيها المسندُ إليه متقدماً مسبوقاً بالنفي والمسند فعليٌّ مشتملٌ على ضمير يعود إلى المسند إليه تفيد الاختصاص، وقد سبق الاستدلال بهذه الصيغة على أن الشفاعة المنفية هي الشفاعة للكفار، أما العصاة فلا تفيد الآية نفي الشفاعة عنهم، وقد أكّد هذا المعنى الشيخ محي الدين زاده حين بَيَّنَ سرّ العدول عن الجملة الفعلية إلى الاسمية، وأنه: «للدلالة على الدوام الوصفي أي: وهم لا ينصرون دائماً»[٢]، ثم أردف قائلاً: «وفيه إيماءٌ إلى أنه يُنصرُ غيرهم»[٣].

بقي أن نشير إلى ما قد يقال إن معنى الفاصلة: ﴿ولا هم ينصرون﴾ قد سبق في قوله جل وعلا: ﴿ولا تجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئاً﴾ فما فائدة التكرار؟.

الجواب ـ والله أعلم ـ ما ذكره الرازي من أن: «المراد من قوله:

(١) كشف المعاني لابن جماعة: ٩٥.
(٢) حاشية زاده: ١/٢٩٨.
(٣) المصدر السابق.

﴿ولا تجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئاً﴾ أنه لا يتحملُ عنه غيره ما يلزمه من الجزاء، وأما النُصرة فهي أن يحاول تخليصه من حُكم المعاقب»[١].

وأما إيثار لفظ ينصرون على يمنعون مثلاً، فلأن النصر أخصُ من المعونة، لدلالته على دفع الضر[٢].

والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

---

(١) تفسير الرازي: ٣/ ٥١.
(٢) تفسير البيضاوي: ١/ ٣٢٠.

بيان بأهم المصادر والمراجع

- الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي، تقديم وتعليق الدكتور مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
- الأجوبة المسكتة، لابن أبي عون، تحقيق الدكتور محمد عبد القادر أحمد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ت.
- إرشاد العقل السليم = انظر: تفسير أبي السعود.
- أساليب النفي في العربية: دراسة وصفية تاريخية، للدكتور مصطفى النحاس، كلية الآداب والتربية، جامعة بيروت، ١٣٩٩هـ.
- الأساليب البلاغية في سورة هود، لعلي بن خليفة السلطان، رسالة ماجستير مرقونة على الآلة الكاتبة، كلية اللغة العربية بالرياض، العام الجامعي، ١٤١٦هـ.
- أسرار الترادف في القرآن الكريم، للدكتور علي اليمني دردير، دار ابن حنظل، ١٤٠٥هـ.
- إعتاب الكتاب، لابن الأبّار، تحقيق الدكتور صالح الأشتر، مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٣٨٠هـ.

- الإعجاز البياني في صيغ الألفاظ: دراسة تحليلية للإفراد والجمع في القرآن، للدكتور محمد الأمين الخضري.

- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، لمصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت.

- إعراب القرآن وبيانه لمحي الدين درويش، دار الإرشاد، حمص، سوريا، ١٤٠٨هـ.

- الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، لابن المنيّر، مطبوع، بحاشية الكشاف.

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل = انظر: تفسير البيضاوي.

- أنوار الربيع في أنواع البديع، لابن معصوم المدني، تحقيق شاكر هادي شكر، مطبعة النعمان، النجف، ط١، ١٣٨٩هـ.

- الإيضاح في علوم البلاغة، للخطيب القزويني، شرح وتعليق محمد بن عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت.

- البحر المحيط = تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٣هـ.

- بدائع التفسير = الجامع لتفسير ابن القيم = جمعه يسري السيد محمد، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤١٤هـ.

- بدائع الفوائد، لابن القيم الجوزية، تحقيق معروف مصطفى زريق، ومحمد وهبي سليمان، وعلى عبد الحميد بلطه جي، دار

الخير، ط١، ١٤١٤هـ.

- البديع في البديع في نقد الشعر، لأسامة بن منقذ، تحقيق عبد آ. علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

- بديع القرآن، لابن أبي الإصبع المصري، تحقيق د. حفني شرف، دار نهضة مصر، ط٢، د.ت.

- البديعيات في الأدب العربي، لعلي أبو زيد، عالم الكتب، بيروت، دمشق، ط١، ١٤٠٣هـ.

- البرهان في توجيه متشابه القرآن، للكرماني، تحقيق أحمد عز الدين عبد الله خلف الله، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٤١١هـ.

- البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط٢.

- بصائر ذوي التميز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروزي آبادي، تحقيق عبد العليم الطحاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

- بلاغة أهل السنة = المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة، كتاب للمؤلف.

- البلاغة فنونها وأفنانها (علم المعاني)، للدكتور فضل حسن عباس، دار الفرقان، عمان، الأردن، ط٢، ١٤٠٩هـ.

- بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، للدكتور عبد الفتاح لاشين، دار الفكر العربي، مطبعة دار القرآن، ميدان الأزهر.

- البلاغة القرآنية في ملاك التأويل لابن الزبير، إعداد: إبراهيم بن

عبد العزيز الزيد، رسالة ماجستير، مرقونة على الآلة الكاتبة، كلية اللغة العربية بالرياض، ١٤١٣هـ.

- البلاغة والنقد في شروح البديعيات في القرن الثامن هجري، دراسة وتقويماً، لمحمد بن علي الصامل، رسالة دكتوراة، مرقونة على الآلة الكاتبة، كلية اللغة العربية بالرياض، ١٤١٠هـ.

- بيان إعجاز القرآن للخطابي = انظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.

- تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، للدكتور مهدي صالح السامرائي، المكتب الإسلامي، دمشق، ط١، ١٣٩٧هـ.

- تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٣٩٣هـ.

- التحرير والتنوير = تفسير التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

- تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، دار الأندلس، بيروت، ط٤، ١٩٨٣م.

- تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود العمادي، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

- تفسير الطبري = أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، تحقيق الشيخ عبد القادر عرفات العشا حسونة، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ.

- تفسير الرازي = انظر: التفسير الكبير = مفاتيح الغيب.

- تفسير الطبري = جامع البيان في تأويل القرآن، لابن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

- تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، دار الكتاب العربي، ط٣، ١٣٨٧هـ.

- التفسير الكبير = مفاتيح الغيب، للرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

- التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات، لأبي المطرف ابن عميرة، تحقيق الدكتور محمد بن شريفة، ط١، ١٤١٢هـ.

- التوصل بالبديع للتوسل بالشفيع، لعز الدين الموصلي، مخطوط، لدي منه نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية، ذات الرقم: ٦٠٧ بلاغة.

- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، حققه وضبطه محمد زهري النجار، عالم الكتب، ط٢، ١٤١٤هـ.

- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرماني، والخطابي، وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد خلف الله، والدكتور محمد زغلول سلام، ط٣، دار المعارف بمصر.

- جامع العبارات في تحقيق الاستعارات، لأحمد مصطفى الطرودي، تحقيق د. محمد رمضان الحربي، الدار الجماهيرية

للنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٣٩٥هـ.

- حاشية ابن المنيِّر على الكشاف = الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال.

- حاشية السيد الشريف على الكشاف، للسيد الشريف الجرجاني، مطبوعة في حاشية الكشاف.

- حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي = عناية القاضي وكفاية الراضي، للشهاب الخفاجي، دار صادر، بيروت، د.ت.

- حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، مطبوعة بحاشية تفسير البيضاوي.

- حاشية محي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي، لمحي الدين زاده، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

- الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، لأبي القاسم التيمي الأصبهاني، تحقيق محمد ربيع هادي المدخلي.

- حدائق السحر في دقائق الشعر، لرشيد الدين الوطواط، نقله إلى العربية إبراهيم الشورابي، القاهرة، ط١، ١٣٦٤هـ.

- حلية المحاضرة، لأبي على الحاتمي، تحقيق الدكتور جعفر الكتاني، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٧٩م.

- خزانة الأدب وغاية الأرب، لأبي بكر بن حجة الحموي، شرح عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

- خطبة الحاجة، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني.

دراسات لأسلوب القرآن الكريم، لمحمد عبد الخالق عظيمة، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

- درة التنزيل وغرة التأويل في الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز، للخطيب الإسكافي، برواية ابن أبي الفرج الأردستاني، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- دلائل الإعجاز، لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق الشيخ محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٤هـ.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للعلامة الألوسي، ضبط وتصحيح على عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي، المكتب الإسلامي، ط١، ١٣٨٤هـ.
- سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وأكرم البوشي، مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٤١٣هـ.
- شرح الرضي على الكافية = شرح الكافية في النحو، لرضي الدين الأستراباذي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان، للسيوطي، مكتبة مصطفى البياني الحلبي بمصر، ١٣٥٨هـ.
- شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة، لصفي الدين الحلي، تحقيق الدكتور نسيب نشاوي، مجمع اللغة العربية بدمشق.

- شروح التلخيص (مختصر السعد، ومواهب الفتاح، وعروس الأفراح، وحاشية الدسوقي)، دار السرور، بيروت، لبنان.

- صفاء الكلمة، للدكتور عبد الفتاح لاشين، دار المريخ للنشر، الرياض، د.ت.

- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي، تحقيق عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

- عقود الجمان = انظر: شرح عقود الجمان.

- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، لابن رشيق القيرواني، تحقيق الدكتور محمد قرقزان، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

- غاية النهاية في طبقات القراء، لأبن الجزري، تحقيق برجستراسر، بيروت، ١٩٨٢م.

- الفاصلة في القرآن لمحمد الحسناوي، المكتب الإسلامي، بيروت، دار عمار، عمان، ط١، ١٤٠٦هـ.

- الفاصلة القرآنية، للدكتور عبد الفتاح لاشين، دار المريخ، الرياض، ١٩٨٢م.

- فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، لزكريا الأنصاري، عالم الكتب، ١٤٠٥هـ، وهذه النسخة هي التي أحيل عليها.

- فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، لزكريا الأنصاري، الرياض، ١٤٠٤هـ.

- الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري، تحقيق حسام الدين

القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠١هـ.

- الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، مؤسسة آل البيت، عمّان، المجمع الملكي، ١٩٨٩م.

- قطف الأزهار في كشف الأسرار، لجلال الدين السيوطي، تحقيق الدكتور أحمد بن محمد الحمادي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، ط١، ١٤١٤هـ.

- كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، تحقيق على محمد البجاوي، ومحمد أبوالفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٣٧١هـ.

- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للمخشري، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

- كشف المعاني في المتشابه من المثاني، لابن جماعة، تحقيق الدكتور عبد الجواد خلف، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي.

- كنز المتشابهات، للحافظ محمد محبوب أنجنير، حيدر أباد الدكن، ١٣٤٢هـ.

- لطائف المنان وروائع البيان في دعوى الزيادة بالقرآن، للدكتور فضل حسن عباس، دار النور، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

- متشابه القرآن لأبي الحسن على بن حمزة الكسائي، تحقيق الدكتور صبيح التميمي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، طرابلس، ط١، ١٤٠٢هـ.

- متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار، دار النصر للطباعة، ١٣٨٦هـ.
- متشابه القرآن العظيم، لابن المنادي، تحقيق الشيخ عبد الله بن محمد الغنيمان، مكتبة لينة للنشر والتوزيع، دمنهور، ١٤١٤هـ.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لابن الأثير، تحقيق د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبانة، دار الرفاعي، الرياض، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- مجلة عالم الكتب، المجلد: ١٧، العدد: ٣.
- المجلة العربية للعلوم الإسلامية، العدد: ٣٢، المجلد الثاني، عام ١٩٨٨م.
- مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد: ٣، ٤، السنة الثانية، عام ١٣٩٩هـ.
- المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة، للدكتور محمد بن علي الصامل، دار أشبيليا، الرياض، ١٤١٨هـ.
- مطالع السعد بكشف مواقع الحمد، لابن القيم الجوزية، تحقيق فهد بن عبد العزيز العكسر، دار ابن خزيمة، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.
- معجم المناهي اللفظية، للشيخ بكر بن عبد الله أبوزيد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع. الدمام، ط١، ١٤١٠هـ.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار، ج١٩، إعجاز القرآن، تحقيق أمين الخولي، الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٣٨٠هـ.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري، تحقيق

الدكتور مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، ط٥، ١٩٧٩م.

- مفاتيح الغيب = انظر: التفسير الكبير.

- مفتاح العلوم، لأبي يعقوب السكاكي، ضبط وشرح نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ.

- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨١هـ.

- مقدمة ابن خلدون، لابن خلدون، دار العلم، بيروت، ط٦، ١٤٠٦هـ.

- مقدمة ابن النقيب = مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والبديع وإعجاز القرآن، لابن النقيب، تحقيق الدكتور زكريا سعيد، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٤١٥هـ.

- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، لابن الزبير الغرناطي، تحقيق سعيد الفلاح، دار المغرب، ١٩٨٣م، وهذه هي النسخة التي أحيل عليها.

- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل لابن الزبير، تحقيق محمود كامل أحمد، بيروت، ١٩٨٥م.

- من أسرار التعبير في القرآن (حروف القرآن)، للدكتور عبد الفتاح لاشين، شركة مكتبات عكاظ، ط١، ١٤٠٣هـ.

- المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، لأحمد أبوزيد، مكتبة المعارف، الرباط، ط١، ١٩٨٦م.

- النبأ العظيم، للدكتور محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، ط٢، ١٣٩٨هـ.

- نضرة الإغريض في نصرة القريض، للمظفر العلوي، تحقيق الدكتورة نهى عارف الحسن، مجمع اللغة العربية بدمشق، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٤١٦هـ.

- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، لبرهان الدين البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ.

- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، لفخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

- هداية وغاية الحفاظ والطلاب في تبيين متشابه الكتاب، للسخاوي، تحقيق عبد القادر الخطيب الحسني، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

- وقفة نحوية مع من الزائدة عند النحاة وفي القرآن الكريم، للدكتورة منيرة محمود الحمد، مجلة عالم الكتب، ص: ٢٠١ ـ ٢١٠، مج: ١٧، ع٣.

فهرس الموضوعات

تعريف بالمؤلف

= هو أبو علي محمد بن علي بن محمد بن صامل بن ملاقي بن ناجع الجهني

= تخرج في كلية اللغة العربية بالرياض في العام الجامعي ١٣٩٧/١٣٩٨هـ

= حصل على الماجستير في البلاغة في ١٤٠٥/٥/١٦هـ ، ثم الدكتوراه في البلاغة والنقد في ١٤١٠/١٠/٢٤هـ

= عُيِّن معيداً في قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي في ١٣٩٨/٩/٥هـ ، ثم محاضراً في ١٤٠٥/٦/٦هـ ، ثم أستاذاً مساعداً في ١٤١٠/١١/٢٤هـ ، ثم ترقى إلى درجة أستاذ مشارك في ١٤١٨/٨/١٧هـ .

= عمل وكيلاً لمعهد تعليم اللغة العربية بإندونيسيا – آنذاك – التابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المدة من ١٤٠١/٨/٢١هـ إلى ١٤٠٢/٨/٢٠هـ .

ثم وكيلا لقسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي من ١٤١٠/١١/٢٤هـ إلى ١٤١٢/٥/١٧هـ، فرئيساً للقسم نفسه من ١٤١٢/٥/١٨هـ إلى ١٤١٦/٥/١٧هـ، ثم وكيلاً لكلية اللغة العربية للدراسات العليا والبحث العلمي من ١٤١٩/٥/٢٣هـ إلى ١٤٢١/٩/١٠هـ.

= أشرف – ومايزال – على عدد من رسائل الماجستير والدكتوراه في كلية اللغة العربية ، وكلية أصول الدين بجامعة الإمام ، وكلية التربية للبنات بالرياض .

وشارك في مناقشة عدد من رسائل الماجستير والدكتوراه في جامعة الإمام ، والجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، وجامعة أم القرى ، والرئاسة العامة لتعليم البنات .

= عمل في عدد اللجان العلمية والدعوية والإدارية في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، وخارجها منها :

١- عضو لجنة البحث والنشر التابعة للمجلس العلمي في الأعوام ١٤١١هـ، ١٤١٤هـ، ١٤١٥هـ .

٢- الأمين العام لندوة ظاهرة الضعف اللغوي في المرحلة الجامعية عام ١٤١٦هـ .

٣- عضو اللجنة اللغوية الأدبية المنبثقة عن عمادة البحث العلمي بالجامعة من عام١٤١٧ هـ إلى عام ١٤١٩هـ .

٤- عضو مجلس عمادة الدراسات العليا في الجامعة من ١/١١/١٤٢٠هـ .

٥- عضو لجنة المراجعة والتنقيح للطبعة الأولى من الموسوعة العربية العالمية بتكليفٍ من صاحب السمو الملكي الأمير سلطان بن عبد العزيز - حفظه الله - .

٦- عضو الأسرة الوطنية للغة العربية بوزارة المعارف في عامي ١٤١٧، ١٤١٨هـ .

٧- عضو اللجنة العلمية بالأمانة العامة للاحتفال بمناسبة مرور مائة عام على تأسس المملكة ،وأمين اللجنة في الوقت نفسه من ٣/٧/١٤١٨هـ إلى ٣٠/٤/١٤٢١هـ .

٨- عضو لجنة الدعوة في أفريقيا التي يرأسها صاحب السمو الأمير الدكتور بندر بن سلمان بن محمد آل سعود المستشار في ديوان سمو ولي العهد منذ عام ١٤١٣هـ .

= شارك في عدد من الندوات والمؤتمرات والملتقيات منها :

١- ندوة اللسانيات الثانية التي أقيمت في جامعة محمد الخامس بالرباط في المملكة المغربية في المدة من ٨/١٠/١٤٠٣ إلى ١٤/١١/١٤٠٣هـ بتكليفٍ من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

٢- الأسبوع الثقافي الجزائري الذي أقيم في المملكة والذي استضافته الرئاسة العامة لرعاية الشباب في المدة من ١٦ إلى ٢٥/٣/١٤٠٨هـ .

٣- اللقاء الإسلامي الأول لعلماء غرب أفريقيا الذي عُقِدَ في نواكشوط في موريتانيا في المدة من ٢٥ إلى ٢٦/١١/١٤١٣هـ .

٤- ندوة : (الأندلس قرون من التقلبات والعطاءات) التي أقامتها مكتبة الملك عبد العزيز العامة في المدة من ١٥ إلى ١٩/٥/١٤١٤هـ .

٥- أدار أمسيتين شعريتين في المهرجان الوطني للتراث والثقافة عامي ١٤١٦هـ، و ١٤١٨هـ .

٦- شارك في ندوة عن الموقف من المجاز في كلية التربية للبنات : الأقسام الأدبية في ذي القعدة من عام ١٤١٧هـ

٧- شارك في مؤتمر المملكة العربية في مائة عام الذي عقد في شوال ١٤١٩هـ .

٨- شارك في ملتقى خادم الحرمين الشريفين لخريجي الجامعات السعودية من جنوب شرق آسيا الـــذي عقـــد في كوالالمبور في ماليزيا في المدة من ٢٣ إلى ١٤٢١/١١/٢٥هـــ ، ببحث بعنوان (جهود المملكة العربية السعودية في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها)

= الأعمال الإعلامية والعلمية منها :

١- عضـــو هيئة تحرير مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية منذ صدور العدد الأول في رجب ١٤٠٩هـــ حتى نهاية عام ١٤١٧هـــ .

٢- عضـــــو هيئـــة الإشـــراف على كتاب كلية اللغة العربية السنوي الذي صدر منه ثلاثة أعداد بعنوان : (بحوث في اللغة العربية وآدابها) ثم توقف اكتفاءً بمجلة الجامعة .

٣- مستشار غير متفرغ لمجلة الأمن وملحقها اللذين يصدران عن مقام وزارة الداخلـــية ، من ١٤١٣/٣/٢هـــ .

= الدورات التعليمية والدعوية التي أسهم فيها :

١- شـــارك في دورة تقويـــة معلمي العربية في جنوب الفلبين التي أقيمت في المدة من ٢١/٨/١٣٩٩هـــ إلى ٢٥/١٠/ ١٣٩٩هـــ في مدينة زانبونجا في جنوب الفلبين .

٢- شـــارك في دورة الأئمـــة والدعـــاة التي أقيمت في جاكـــرتا في إندونيسيا صيف عـــام ١٤٠٠هـــ.

٣- شارك في دورتي العلوم الشرعية والعربية اللتين عقدتا في واشنطون في الولايات المتحدة الأمريكية في صيف عام ١٤٠٦هـــ .

٤- عمل مديراً لدورة الأئمة والدعاة التي أقيمت في مدينة واقا دوقو في جمهورية بوركينا فاسو صيف عام ١٤١٢هـــ

٥- عمـــل مديراً لدورة الأئمة والدعاة التي أقيمت في مدينة أديس أبابا في إثيوبيا صيف عام ١٤١٣هـــ

٦- عمل مديراً لدورة الأئمة والدعاة التي أقيمت في مدينة "يامو سوكرو" في جمهورية ساحل العاج صيف عام ١٤١٤هـ .

٧- شارك في دورتي الأئمة والدعاة اللتين أقيمتا في مدينتي : " تلبرخ " و " روتردام " في هولندا صيف عام ١٤١٨هـ .

= المؤلفات :

١- الأسلوب الحكيم : دراسة بلاغية تحليلية، ط١ مجلة جامعة الإمام العدد (١٥) عام ١٤١٦هـ.

٢- المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة، نشر دار أشبيليا عام ١٤١٨هـ .

٣- الأسلوب الحكيم: دراسة بلاغية تحليلية، ط ٢، نشر دار أشبيليا عام ١٤٢٢هـ .

٤- من بلاغة المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، نشر دار أشبيليا عام ١٤٢٢هـ .

٥- شعر الدعوة الإسلامية في العصر العباسي الثالث بالاشتراك مع الزميل الدكتور/ عبدالله بن صالح العريني .

٦- الاشتراك في تأليف كتابي البلاغة والنقد للمرحلة الثانوية بوزارة المعارف للصفين الثاني والثالث قسم العلوم الشرعية والعربية .

٧- الاشتراك في تأليف كتابي المطالعة للسنتين الأولى والثانية الثانوية بالمعاهد العلمية .

هذا الكتاب

من أعظم مظاهر الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم التشابه اللفظي بين بعض آياته ، فقد تتشابه الآيتان ، أو أكثر في معظم الألفاظ ، وتختلف في بعضها : فيرد لفظ في آية ، ويأتي آخر بدلاً منه في الآية الأخرى ، أو يتقدم في موضع ، ويتأخر في آخر ، أويذكر مرة ، ويحذف أخرى ▪

وقد سعى هذا الكتاب لبيان شيئ من بلاغة القرآن في هذه الظاهرة ؛ فرصد التعليل البلاغي للاختلاف من خلال تحديد مقام كل موضع ، واستدعائه للصيغة التي وردت فيه ، فظهر العجب من صلة كل آية بمقامها، وكل لفظ بموضعه ، ولاعجب من ذلك ، فهو من لدن حكيم خبير ▪

وعرض الكتاب عشرة مواضع من مواضع التشابه اللفظي في كتاب الله جلَّ وعلا مرتبة حسب ورودها في المصحف ، تضمنت اثنتين وعشرين آية ، وسبعاً وثمانين مسألة بلاغية ، وسُبِقَ ذلك كله بتوطئة عُرِضَ فيها مؤلفات العلماء في المتشابه اللفظي ▪

المؤلف

العنوان البريدي للمؤلف

الرياض ١١٤٣٢

ص ▪ب ٥٧٦٢

ردمك : ٧-٢٦-٨٦٢-٩٩٦٠